Digitized by the Internet Archive
in 2024

https://archive.org/details/philosophisches-journal-gesellschaft-teutscher-gelehrten_1795-1796_3

PHILOSOPHISCHES JOURNAL III

Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten

III

Herausgegeben von

Friedrich Immanuel Niethammer

1969

GEORG OLMS VERLAGSBUCHHANDLUNG
HILDESHEIM

Die Originalvorlagen befinden sich im Besitz der Universitätsbibliothek Marburg (Signatur: XIV C 367) und der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen (Signatur: Philos. I, 2713).

Die fehlerhafte Paginierung wurde beibehalten.

Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Neu-Strelitz 1795-1796
Printed in Germany
Herstellung: fotokop wilhelm weihert, Darmstadt
Best.-Nr. 5102 097

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Friedrich Immanuel Niethammer

Professor der Philosophie zu Jena.

Dritter Band.

1795

bei dem Hofbuchhändler Michaelis in Neu-Strelitz.

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Friedrich Immanuel Niethammer

Professor der Philosophie zu Jena.

Dritten Bandes Erstes Heft.

1795

bei dem Hofbuchhändler Michaelis in Neu-Strelitz.

Innhalt des neunten Hefts.

I. Abhandlungen.

1) Beiträge zur Theorie der Geſetzgebung. Zweite Abhandlung. Ueber die Unſchuld und den Stand der Unſchuld, in Beziehung auf die Geſetzgebung. Von Herrn D. Erhard. S. 1

2) Der moraliſche Zweck und die moraliſche Triebfeder. Von Herrn Prof. Schaumann. 33

3) Verſuch, die Gegenſtände des allgemeinen Naturrechts aus Principien zu beſtimmen. Von Ebendemſelben. 52

II. Recenſionen philoſophiſcher Schriften.

1) Fortſetzung der Ueberſicht des Vorzüglichſten, was für die Geſchichte der Philoſophie ſeit 1780 geleiſtet worden. 63

I.

Beiträge zur Theorie der Gesetzgebung.

Zweite Abhandlung.

Ueber die Unschuld

und den

Begriff des Standes der Unschuld

in Beziehung auf die Gesetzgebung.

Es giebt gewisse Wörter, denen ein besonderes Gefühl entspricht, so, daß wir nicht allein dadurch etwas denken, sondern auch zugleich ein angenehmes oder widriges Gefühl mit dem, was wir darunter denken, verbinden. Unter diese Wörter gehört das Wort Unschuld.

So schwankend und unbestimmt der Begriff ist, den die meisten Menschen mit diesem Wort verbinden, so gleichförmig und eigenthümlich scheint das Gefühl zu sein, das dieses Wort hervorbringt. Es führt ein Gefühl eines Zustandes mit sich, in dem wir mit allen Wesen in Frieden und Eintracht leben würden. Das mit ihm nahe verwandte Wort, Schuldlosigkeit hat dieses angenehme Gefühl nicht zum Begleiter: eben so wenig ein anderes, Unbescholtenheit. Der Eindruck den es macht, wenn man sagt: ein unschuldiges Mädchen; ist sehr von dem verschieden, der den nahe verwandten Ausdruck begleitet: ein schuldloses oder unbescholtnes Mädchen. Beide Begriffe: schuldlos und unbescholten, zeigen nur einen zufälligen Mangel der Schuld an; und zwar unbescholten, nur den Mangel der Schuldgebung, ohne etwas über die Schuld an schlimmen Handlungen an sich zu bestimmen. Im Begriff Unschuld liegt aber etwas positives, das nicht bloß bestimmt, daß man keinen Antheil an der Handlung genommen habe, oder daß dies wenigstens nicht erwiesen sei; sondern, das diesen Antheil für unmöglich erklärt.

In dem rechtlichen Sinne des Worts Unschuld ist dieses positive Merkmal sehr deutlich; denn in diesem Sinne wird jemand nur dann für unschuldig erklärt, wenn er bewiesen hat, daß die Handlung unmöglich von ihm begangen worden sein könne. So lange jemand nicht im Verdacht ist, heißt er unbescholten; so lange niemand seinen Verdacht

gegen ihn rechtfertigen kann, so lange ist er in rechtlicher Rücksicht schuldlos, und er bedarf nicht einmal als unschuldig erklärt zu werden. Er hat seine Genugthuung nicht vom Richter, sondern von seinem Ankläger zu erhalten. Nur wenn der Verdacht so sehr gegründet ist, daß der Richter die Sache auf eigene Gefahr untersucht, und er kann dann erweisen, daß er nicht der Thäter war, so muß er als unschuldig erklärt werden; wodurch angezeigt wird, daß man nicht bloß ihm keine Schuld erweisen konnte, sondern daß er seine Unschuld erwiesen habe. Dieser rechtliche Begriff von Unschuld hat aber keinen Theil an dem angenehmen Gefühl, das mit dem moralischen Begriff von Unschuld verbunden ist.

Um diesen Begriff näher zu bestimmen, kann es vielleicht dienlich sein, der Etymologie des Worts Unschuld näher nachzuspüren.

Das Wort Schuld ist in der teutschen Sprache ursprünglich ein Mittelwort, das sowohl etwas gutes als etwas böses bedeuten kann. *) Bei Ottfried hat das Wort,

*) Alle Wörter, durch welche das Wort unschuldig im lateinischen gegeben werden kann, drücken daher auch nur den rechtlichen, aber nicht den moralischen Sinn dieses Wortes aus. Innocens, innoxius, innocuus, insons, non reus, sagen immer nur, daß jemand keine freiwirkende Ursache von etwas Bösem gewesen sei, und haben daher auch das rührende des teutschen Ausdrucks,

giſkuldet, die Bedeutung von wohlverdient, und bei Schilter findet ſich die Bedeutung von Schuld, daß es einen Rechtszuſtand einer Perſon (cauſa, ſtatus) überhaupt bezeichnet. Schuld bedeutet demnach den moraliſchen Antheil, den jemand an einer Handlung hat. Schuldig ſein im allgemeinen, drückt daher ſowohl eine Verbindlichkeit zu einer Handlung als einen Antheil an einer Handlung aus.

Wir finden auch, daß ſchelten, ſollen und Schuld nur Einen Hauptbegriff haben, und einen thätigen Antheil an einer Handlung anzeigen: entweder, daß er als geſchehen vorausgeſetzt wird, wie im ſchelten; oder, daß er zugemuthet wird, wie im ſollen; oder, daß er erkannt wird, wie im ſchulden oder Schuld ſein.

Unſchuld iſt das Entgegengeſetzte von Schuld. Als Entgegengeſetztes kann es aber nicht bloß einen Mangel der Schuld anzeigen, ſondern es muß etwas poſitives in ſich begreifen, das die Schuld aufhebt. Unſchuld in moraliſcher Bedeutung kann daher nur das im Menſchen ſein, wodurch es unmöglich wird, daß er freie Urſache gewiſſer Handlungen ſei. Das Vermögen zu handeln wird ihm dadurch nicht abgeſprochen, ſondern es wird nur etwas in

unſchuldig, nicht. Das griechiſche Wort *αναίτιος* aber entſpricht genau dem teutſchen Wort unſchuldig.

ihm vorausgesetzt, das es unmöglich macht, daß er die freie Ursache gewisser Handlungen sein könne.

Unschuld ist aber auch zugleich ein Prädicat, das sich nicht auf etwas, das nur im Innern des Menschen angetroffen werden kann, auf sein inneres Bewußtsein bezieht, sondern auch auf etwas, das sich im Aeußern ankündigt, das nicht bloß den Menschen als reines Ich, sondern das ihn als Mensch überhaupt, insoferne er von andern Menschen gekannt wird, angehet.

Unfähig zu jeder bösen That ist der Mensch durch die Moralität. Insoferne ich wissen kann, daß jemand moralisch handelt, insoferne weiß ich, daß er an allem Bösen unschuldig ist. Dies kann ich aber nie unmittelbar wissen, sondern nur aus seiner Handlungsweise abstrahiren. Die Unschuld eines Menschen überhaupt, insoferne ihm nicht bloß die Schuld an gewissen Handlungen abgesprochen wird, bleibt in dieser Rücksicht allezeit problematisch und der Ausdruck: ein unschuldiger Mensch, insoferne er auf dessen Charakter und nicht bloß auf die bisherigen Handlungen desselben gehen soll, hätte in dieser Rücksicht keine objective Bedeutung. Ferner würde dadurch dem Menschen eine wirkliche Schuld am Guten zugeschrieben, und er könnte nicht unschuldig im ganzen Sinne des Worts heißen.

Unschuld muß daher etwas im Menschen bedeuten, das es unmöglich macht, daß er Schuld an etwas sei, ohne daß

er dadurch Schuld am Gegentheil sei. Mangel an aller Versuchung zu einer Handlung macht zwar diese Handlung unmöglich, ohne daß dadurch die entgegengesetzte Handlung als eine von ihm gewollte Handlung anzusehen ist, aber dieser Mangel ist etwas zufälliges, das nicht zum Charakter des Menschen gerechnet werden kann. Der Mangel der Versuchung kann daher auch nicht das Wesen der Unschuld ausmachen.

Der unschuldige Mensch im moralischen Sinne ist von Schuld frei, seine Handlungen mögen sein wie sie wollen. Dann hat er aber auch kein Verdienst bei seinen Handlungen. Verdienst heißt der gegründete Anspruch auf die mit einer Handlung durch einen freien Willen verbundene Folgen. Die natürlichen Folgen einer Handlung gehören nicht zu dem, was jemand verdient hat; so bald vom Verdienst die Rede ist, so müssen gewisse Folgen einer Handlung durch einen Willen mit ihr verbunden worden sein, oder doch als solche (wie öfters von Krankheiten und Zufällen der Ausdruck „verdient" gebraucht wird) vorgestellt werden. Sobald nach diesen Folgen gestrebt wird, sobald ist aber auch nicht mehr von Unschuld die Rede; der Mensch handelt dann nicht unschuldig sondern Zweckmäßig.

Es wird aber zur Unschuld auch noch erfodert, daß die Handlungen so beschaffen seien, daß sie, auch wenn sie als von einem freiwählenden Wesen absichtlich begangen be-

trachtet würden, dennoch diesem Wesen nicht zur Last gelegt, sondern von jedermann gebilligt werden müßten.

Nehmen wir nun alles zusammen: daß Unschuld etwas im Menschen ist, das es unmöglich macht daß ihm eine gewisse Handlungsweise zugeschrieben werde; daß dies etwas nicht die Moralität ist, und daß ihm wegen der vermiedenen Handlungsweise kein Verdienst zukommt; daß er aber demungeachtet nicht durch etwas außer ihm davon abgehalten wird, oder aller Versuchung von außen überhoben ist; sondern daß sich außer dem Moralgesetz etwas in ihm finden müsse, das dieser Handlungsweise widerstreitet: so könnnen wir die Unschuld nirgends suchen, als in den natürlichen Anlagen des Menschen, insoferne sie der Bildung entgegengesetzt werden, die von ihm durch Vorsatz zu erreichen gesucht wird.

Auf welche Art es möglich sei, daß der Mensch einen solchen in die Augen fallenden Charakter habe, oder wie die Stimmung der Gemüthskräfte bei einem unschuldigen Menschen gedacht werden müsse, wird sich weiter unten noch besser bestimmen lassen, wenn wir das Verhältniß verschiedener verwandter Begriffe zum Begriff der Unschuld bestimmt, und dadurch noch mehr Merkmale und Eigenschaften der Unschuld werden entdeckt haben.

Aus dem bisher Gesagten ergiebt sich, daß die Unschuld eine sich anschaulich offenbarende Unfähigkeit, mit besondern

Rücksichten, die nicht durch natürliche Anlagen im Menschen bestimmt sind, zu handeln, zeigen müsse. Die Unschuld kann zwar keine unmittelbare Anschauung sein, aber sie muß doch unmittelbar durch Reflexion aus der Anschauung entstehen. Die Unschuld scheint ein ästhetischer Gegenstand zu sein, denn der Werth der Unschuld ist keiner bestimmten moralischen Würdigung fähig. Bei der moralischen Würdigung schwebt man — je nachdem die Einbildungskraft die Unschuld als etwas, das nicht nach erkannten Gesetzen aus der Pflicht entspringt, oder als etwas, das an sich schon das moralische Gesetz in der Erscheinung darstellt, auffaßt, — im Gleichgewicht, ob man sie als eine Null der Moralität, oder als die Erfüllung aller Moralität, als ein moralisches Unendliches, ansehen soll.

Um nach Erfoderniß die eine oder die andere Würdigung auf sie zu leiten, bedient man sich verschiedener Zusätze und Redensarten. Als z. B. engelreine Unschuld; auf den Wegen der Unschuld wandeln: die liebe Unschuld; er ist noch unschuldig; wie leicht wird die Unschuld verführt? u. s. w.

In ästhetischer Rücksicht erscheint die Unschuld als eine freie Uebereinstimmung von Neigungen zu selbstständigen wohlgefälligen Handlungen ohne ein Zeichen einer Anstrengung. Das Gefühl schwebt hier zwischen einem der Schönheit und dem Erhabenen analogen Gefühl. Sie bewirkt ein unmittelbares Wohlgefallen als ein in sich selbst vollendeter Gegenstand, der als ein zwangloses den Foderungen der Moralität entsprechendes Spiel von Kräften als schön, und als eine

unbedingte Zweckmäßigkeit der menschlichen Natur für die Foderungen der Vernunft, als erhaben empfunden wird. In der ersten Rücksicht ist die Unschuld ein der Einbildungskraft faßlicher Gegenstand, der ihr die Foderung der Moral als in einem einzelnen Wesen realisirt darstellt; in der zweiten ist die Unschuld, als eine freie Uebereinstimmung zu unbedingten Gesetzen, eine das Vermögen der Einbildungskraft übersteigende Darstellung einer teleologischen Idee. Als gegebener Gegenstand wird die Unschuld als schön, und als ein darzustellender als erhaben empfunden.

Der Begriff von Einfalt in einer gewissen Bedeutung ist mit der Unschuld sehr nahe verwandt. Einfalt, insoferne sie auf die Handlungsweise der Menschen bezogen wird, ist das Unvermögen, sich in mehrere pragmatische Vorstellungsarten und Handlungsweisen zu finden. Die Unschuld hat nur Eine durch ihren Charakter bestimmte Handlungsweise; denn sie hat keine besondere veränderliche Rücksichten, aller Wechsel von Zwecken ist ihr fremd. Die Unschuld ist daher moralisch einfältig.

Da die Unschuld ein der Schönheit analoges Gefühl hervorbringt, so wird sie auch in Verbindung mit andern Eigenschaften ein Gefühl hervorbringen, das dem Gefühl analog ist, welches die Schönheit, wenn sie mit andern Eigenschaften verbunden wird, hervorbringt. Wenn sich das Schöne mit dem Angenehmen verbindet, so wird es reizend. Angenehm ist, was als Object der Sinne un-

mittelbar begehrt wird, und dadurch gefällt, daß es begehrt wird, Die Unschuld an sich, so wie die Schönheit, gefällt bloß; — um begehrt zu werden, muß sie sich mit etwas vereinen, das begehrt wird, oder dadurch gefallen, daß sie als der Gegensatz von etwas erscheint, das lästig ist. Vereinen kann sich die Unschuld, die in einer einfachen bestimmten Handlungsweise besteht, mit nichts, ohne vermindert zu werden. Sie kann also nicht durch etwas reizend werden, das wir begehren; sondern nur dadurch, daß sie von etwas befreit, das uns lästig ist.

Die Unschuld als moralische Einfalt weiß nichts von Convenienz. Die Convenienz ist uns aber, inwieferne sie das freie Spiel unserer Kräfte einschränkt, lästig. Wenn also die Unschuld als etwas erscheint, das uns von der Convenienz befreit, so bekommt sie für uns Reiz. Unschuld wird daher im Contrast mit der Convenienz reizend. Die Unschuld, als reizend, ist naiv. Der unschuldige Mensch merkt auch bisweilen, daß so etwas, wie die Convenienz ist, herrscht, und möchte sich darein schicken; dadurch daß er es nicht kann, wird er gleichfalls naiv.

Die Naivete ist daher von zweierlei Gattung. Als bloßer Contrast der Unschuld mit der Convenienz nähert sie sich dem Erhabenen; mit der Anmaßung, sich in die Convenienz zu schicken, verbunden, nähert sie sich dem Lächerlichen.

Die Behauptung der Selbstständigkeit bei der Kenntniß der Convenienz und bei der Unterwerfung unter dieselbe, sobald es Pflicht oder zu höhern Absichten erfoderlich ist, heißt Charakter, insoferne man dies Wort in den Redensarten braucht: ein Mann von Charakter; er zeigt Charakter. Die Naivete ist also mit dem Charakter in soferne eines, als beide sich nicht nach der Convenienz bequemen; und insoferne ihm entgegengesetzt, als sich dieser absichtlich und jene unwillkürlich der Convenienz entzieht.

In Rücksicht auf das Gefühl der Naivete ändert es nichts, wenn sie nicht bloß gegen willkürliche Convenienz verstößt, sondern wenn sich der unschuldige gute Wille sogar im Contrast gegen nothwendige Rücksichten der Klugheit zeigt, woferne wir uns nur nicht berechtigt glauben, die Kenntniß dieser Rücksichten von dem Subject zu fodern. Es wird dann von uns diese nothwendige Rücksicht, im Verhältniß zu dem Menschen, der sich naiv äußert, gleichsam nur als Convenienz empfunden. Ein Kind von drei Jahren, das einer armen Frau gehörte, die sehr unbequem wohnte, hatte von seiner Mutter oft die Klage gehört, daß sie, um einzuheizen, einen ziemlich langen Weg über einen unbedeckten Gang gehen müsse. Als einmal die Mutter ausgegangen war, nahm das Kind einen Hammer und schlug damit eine Kachel im Ofen ein, lief dann seiner Mutter mit Freude entgegen und rief ihr zu: Mutter ich habe dir etwas schönes gemacht, nun kannst du gleich in der Stube einheizen. Diesen Zug wird man von

einem Kinde naiv finden, von einer erwachsenen Person aber wäre es ein dummer Streich und würde nicht naiv sondern niais gefunden werden.

Es wird zur Naivete aber auch erfodert, daß uns der Contrast, der uns die Unschuld zeigt, sogleich anschaulich ist. Die Naivete ist ein Gegenstand des Gefühls, und nicht der forschenden Einsicht.

Naivete wird also wohl am besten so erklärt werden können: sie ist die durch Verstoß wider Convenienz oder Klugheit, deren Beobachtung oder deren Kenntniß, in der Lage, da sich der Naive befindet, nicht von ihm als Pflicht gefodert wird, sich unmittelbar offenbarende moralische Einfalt, die dadurch als etwas liebenswürdiges empfunden wird. Die Naivete verhält sich daher zur Unschuld wie der Reiz zur Schönheit.

Hr. Bendavid verwechselt, in seiner Theorie des Vergnügens, das Naive fast gänzlich mit Niais, wenn er sagt: „Die Naivete entstehe daher, daß wir jede endliche Zeit zur Ueberlegung zu groß finden, als daß sie nicht hinlänglich sein sollte, um das unpassende oder unthunliche einer Aeußerung einzusehen.“ Nach dieser Erklärung müßte alles, was äußerst dumm ist, auch naiv sein. Das, was Hrn. Bendavid zu dieser Erklärung verleitet haben mag, ist die richtige Bemerkung: daß es schwer ist, sich in die Denkart und Handlungsweise des Naiven zu versetzen, weil wir uns

nicht mehr von gewissen Rücksichten los machen können, sondern auch unwillkürlich unsere Handlungen darnach einrichten. Es darf freilich, wie schon bemerkt worden ist, nicht die geringste Mühe kosten, den Contrast der Naivete mit der Convenienz einzusehen, wenn wir etwas naiv finden sollen. Aber dies ist nur Eine Eigenschaft des Naiven, die sich auf die Wahrnehmbarkeit desselben bezieht, aber nicht das Merkmal der Naivete selbst. Es wird zur Naivete auch erfodert, daß wir den Contrast eben so unmittelbar verzeihlich finden.

Ganz paßt aber die Erklärung des Herrn Bendavid auf das, was man niais nennt, wenn man nur die Gattung, unter die es gehört, das Absurde, dazu setzt, wodurch man folgende Erklärung erhält: Niais ist eine Absurdität in der Beurtheilung eines besondern Falls, die unmittelbar (ohne eine in einer Zeit erst zu machende Reihe von Schlüssen) von uns erkannt wird. — Eine Absurdität, die eine allgemeine Behauptung beträfe, wäre nicht niais, sondern bloß dumm. Durch das, was naiv ist, offenbart sich unmittelbar die moralische Einfalt; durch das, was niais ist, die Verstandeseinfalt eines Menschen. Sobald eine Aeußerung als Verstandeseinfalt von uns beurtheilt wird, so finden wir sie nicht mehr naiv.

Eine sehr nahe Verwandtschaft, obgleich nicht so unmittelbar als die Naivete, hat auch die Grazie mit der Unschuld. Die teutsche Sprache hat für beide Ausdrücke kein passendes Wort. Durch Reiz läßt sich Grazie nicht über-

ſetzen. Reiz iſt der Gattungsbegriff worunter Grazie gehört. *Reizend* iſt, was Intereſſe für ſich hervorbringt. Dies Intereſſe kann nun *rein und allgemein* ſein, inſoferne es ſich auf die Exiſtenz des Gegenſtandes überhaupt bezieht; oder *rein und partiell*, inſoferne es ſich auf einzelne Eigenſchaften bezieht; oder *eigennützig*, ſowohl *allgemein* als *partiell*, inſoferne es ſich auf das Bedürfniß für mich bezieht. Derjenige Reiz, der ein unmittelbares *reines*, allgemeines oder partielles *Intereſſe* für einen Gegenſtand hervorbringt, heißt *Grazie*. Das unmittelbare reine Intereſſe an der Exiſtenz eines Gegenſtandes heißt *reine Liebe*. Die Wirkung der Grazie iſt daher reine Liebe.

Die *Unſchuld*, als ſolche, *gefällt unmittelbar*; durch Naivete wird ſie *reizend*, und bekommt Intereſſe. Dies Intereſſe bezieht ſich nun bei der erhabenen Naivete ganz auf das Subject der Unſchuld, und ihre Wirkung kommt dadurch mit der Wirkung der Grazie überein: ſie erzeugt *reine Liebe*.

Es iſt daher die Unſchuld mit Grazie verbunden aber nicht nothwendig die Grazie mit Unſchuld. Auch hat ſie mehr oder weniger Grazie, nachdem ſie mehr oder weniger erhaben naiv erſcheint. Die Grazie liegt aber nicht im Naiven, ſondern in den Zeichen von der Gemüthsſtimmung, die naiv erſcheint.

Eine Art von Grazie iſt die *Anmuth*. Sie iſt eine ſolche Leichtigkeit in der Verrichtung von etwas, oder ein

Anschein einer solchen Leichtigkeit in den Formen eines Gegenstandes, daß dadurch dem Zuschauer Muth gemacht wird, sich eben so zu betragen, sich eben so zu zeigen. Kurz Anmuth ist die Eigenschaft eines Gegenstandes, die unmittelbar den Wunsch erweckt, sich mit ihm zu verwechseln (zu identificiren).

Anmuth erzeugt Liebe, aber nicht unmittelbar zum Gegenstande selbst, sondern zu seinem Betragen, und um seines Betragens willen. Die Unschuld hat jederzeit die Art Grazie, die man Anmuth nennt, bei sich, weil ihre Handlungen kein ängstliches Streben nach etwas, keine saure Befolgung eines Gesetzes an sich tragen dürfen.

Ob eine andere Art von Grazie, die man Lieblichkeit nennt, mit ihr verbunden ist, oder nicht, hängt von andern Eigenschaften der unschuldigen Person ab.

Man hat auch noch die Redensarten: er trat mit aller Würde seiner Unschuld hervor; die Ehrfurcht, die die Würde der Unschuld einflößt; u. d. a. m. — Würde kann, nach der bisherigen Erörterung, der Unschuld nicht zukommen. Würde ist nur der sich absichtlich behauptenden Moralität eigen. Der Ausdruck Würde kann sich also in diesen Redensarten nicht auf die unschuldige Person, sondern nur auf die Wirkung beziehen, die die Anschaulichkeit der Unschuld auf den macht, der sie beschuldigt. Würde

kommt der Unschuld nur gegen den zu, von dem sie verkannt wurde.

Auch mischt sich hier der rechtliche Begriff von Unschuld in den moralischen. Würde hat die Unschuld dadurch, wenn sie sich als rechtlich unschuldig durch die Anschaulichkeit ihrer moralischen Unschuld zeigt. Ihre Würde besteht darinn, daß sie als über alle Verantwortung erhaben erscheint. Man kann daher der Unschuld an sich keine Würde beilegen, sondern nur der Art, wie sie die Verleumdung zu Schanden macht. Ihre Würde ist eine Folge aus ihrer Wahrhaftigkeit. *)

Der vorzüglichste Charakter der Unschuld ist, nach dem bisher entwickelten, moralische Einfalt, mit Anmuth verbunden. Die höchste Unschuld ist daher — als eine unbedingte Einheit der Handlungsweise, die demungeachtet auf allgemeines Wohlgefallen Anspruch macht, — kein Gegenstand der Erfahrung mehr. Sie findet sich nirgends im ganzen Umfange des Begriffs, und kann nur, wie alles Unbedingte, als Idee vollkommen gedacht werden.

Sie ist nach den Merkmalen, die wir bisher aufgefunden haben, die Idee eines Menschen, bei dem alle Kräfte im vollkommenen Gleichgewicht stehen, und der eine der

*) Man vergleiche hiemit Schillers trefflichen Aufsatz Ueber Anmuth und Würde; in der Neuen Thalia.

moralischen ganz ähnliche Handlungsweise besitzt, ohne allen Zwang der Pflicht, weil die Versuchung zum Pflichtwidrigen, als solchen, fehlt. Die Unschuld hegt für jeden andern existirenden, lebenden oder lebend scheinenden, Gegenstand eben so viel Interesse, als für sich selbst; die geselligen Triebe in ihr halten den eigennützigen das vollkommene Gleichgewicht; und ihre Erkenntniß ist jederzeit lebendig. Sie ist gänzlich wahrhaftig und eben so gläubig.

Alles was sich in der Erfahrung findet, sind nur solche Aeußerungen, die der Einbildungskraft die Veranlassung zur Ausbildung des Ideals der Unschuld geben. Die Idee der Unschuld kann auch nicht aus der Erfahrung abgeleitet werden. Die Verbindung zwischen Natur und Freiheit, die unsere Vernunft fodert, scheint ihre Quelle zu sein. Soll Freiheit völlig mit Natur vereinigt gedacht werden, so ist es nur dadurch möglich, daß die Natur dem Gesetz unterworfen ist, das sich die Freiheit selbst giebt. Die Wirkung der Natur müßte den Wirkungen der Freiheit analog sein. Soll der Mensch, der in einer Rücksicht Spiel der Natur ist, mit dem Menschen als freien moralischen Wesen übereinstimmen, so müssen auch seine Neigungen solchen Gesetzen unterworfen sein, die solche Aeußerungen hervorbringen, die mit seiner Moralität übereinstimmen. Das Naturgesetz, unter dem es steht, muß ihn auch zu dem bestimmen, was seine Freiheit will.

Wird nun der Menſch als unvorſetzlich, nur nach ſeinen Neigungen, handelnd betrachtet: ſo iſt er ohne Zurechnung, er iſt an nichts Schuld. Inſoferne er aber auch, wenn von ihm Rechenſchaft über ſeine Handlungen gefodert wird, mit ſelbigen vor dem moraliſchen Geſetz beſtehen könnte, ſo haftet auch keine Schuld auf ihm. Er iſt im ganzen Sinne des Worts unſchuldig. Unſchuld iſt daher die als Natur gedachte Beſtimmung durch das moraliſche Geſetz.

Die Unſchuld iſt eine Idee der teleologiſchen Urtheilskraft, aber ihre Darſtellung iſt ein Gegenſtand der äſthetiſchen. Die Idee der Unſchuld iſt aus der Vernunft, aber ihre Erſcheinung iſt für das Gefühl. Unſchuld kann zwar nie als erworben dargeſtellt werden, aber die Idee der Unſchuld kann der Menſch leicht in eine Aufgabe für ſich umändern. Er kann ſuchen eine Uebereinſtimmung ſeiner Neigungen und Triebe mit dem Moralgeſetz hervorzubringen.

Die höchſte Cultur des Menſchen muß eben ſo gedacht werden, wie die höchſte Unſchuld. Die Erſcheinung wäre gleich, nur ihr Grund iſt verſchieden. Die höchſte Cultur wird als eine Wirkung der Freiheit, und die höchſte Unſchuld als eine Wirkung der Natur vorgeſtellt.

Die Unſchuld wird dadurch verloren, daß die moraliſche Einfalt aufhört. Dies geſchieht, ſo bald man die entgegengeſetzte Handlungsweiſe an ſich ſelbſt erfährt, ſo bald die

eigennützigen Triebe ein Uebergewicht über die geselligen zeigen, und wir entweder der Nothwendigkeit ausgesetzt sind, Neigungen abzuweisen, oder ein Unvermögen fühlen, sie zu befriedigen, weil wir schon andere befriedigten.

Das Gefühl des Verlusts der Unschuld ist die Schaam. Sie ist das Gefühl von der Unverträglichkeit unserer Neigungen unter einander. Am öftesten kömmt der Trieb zur Mittheilung oder der Offenheit mit den Neigungen in Streit, und die Unschuld schämt sich eines Genusses, der nicht offenbar war.

Die Schaamhaftigkeit verhält sich zur Unschuld, wie der Geschmack zur Schönheit. Sie ist ein Gefühl für die Harmonie aller Neigungen in uns und in den Menschen außer uns. Der moralische Werth der Schaam läßt sich so wenig angeben, als der der Unschuld, weil sie nicht als eine moralische Handlungsweise anzusehen ist. Das Gefühl für den Werth der Schaamhaftigkeit schwebt zwischen einer gänzlichen Verkennung derselben und zwischen Achtung für dieselbe: je nachdem man sie bloß als Naturwirkung vorstellt, oder auf die genaue Uebereinstimmung, die sie mit der Moralität bewirkt, gesehen wird, nachdem wir mehr auf das Subject, das sich schämt, oder auf die Handlungsweise, die die Vermeidung der Schaam fodert, Rücksicht nehmen.

Die Schaamhaftigkeit bewahrt die Unschuld dadurch, daß sie die Versuchung im Moment erstickt.

Der moraliſche Menſch iſt nicht ſchaamhaft, ſondern gewiſſenhaft. Gewiſſen iſt das Bewußtſein der Reinheit unſerer Maximen. Ein Bewußtſein, das an ſich ſelbſt Pflicht iſt. Die Wirkung der Vorwürfe unſers Gewiſſens iſt Buße. Das Bewußtſein, in unſern freien Handlungen nicht unſern Zwecken gemäß gehandelt zu haben, heißt Reue; und das Bewußtſein, unſern Maximen ungetreu geworden zu ſein, Beſchämung.

Die Abweichung von der Unſchuld wird durch die Schaam, von der Moralität durch das Gewiſſen, von der Klugheit durch die Reue, und von ſeinem zu behaupten geſuchten Charakter durch die Beſchämung gerügt.

Die Naivete geht nothwendig mit der Unſchuld verloren. Nur der unſchuldige Menſch kann naiv ſein. Abſichtliche Naivete wird entweder zum Scherz oder zur Plattheit (Sottise).

Die Unſchuld, wenn man ſich ſelbige auch in einem Menſchen realiſirt dächte, müßte aber doch nothwendig verloren gehen, ſo bald man nicht annähme, er ſei unter lauter unſchuldigen Menſchen, oder, er ſei auch ſeinem Verſtande nach gänzlich einfältig. Denn ſo bald er eine Erfahrung von einer ſchlechten Handlung machte, ſo müßte er eine ſolche Handlungsweiſe als mit der menſchlichen Natur verträglich erkennen, und dadurch würde ſeine moraliſche Einfalt aufgehoben.

Auch wenn er unter Menschen wäre, die moralisch handelten, so müßte er doch daraus, daß er beobachtete, wie sie sich in ihren Handlungen nach Gründen bestimmten, eine mannichfaltige Bestimmung in den Handlungen erkennen, und auch dadurch seine moralische Einfalt verlieren.

Wollte man ihn aber auch an Verstande völlig einfältig vorstellen, so würde man seiner Unschuld allen ästhetischen Werth nehmen, weil dann aller Schein von Freiheit aus seinen Handlungen verschwände, und man würde sich einen dummen aber keinen unschuldigen Menschen denken.

Daß es aber auch widersprechend sei, sich alle Menschen als unschuldig bleibend zu denken, daß kein Stand der Unschuld bleibend sein könne: dies wird sich weiter unten zeigen.

Für die Erziehung ist es wichtig, den Menschen so lange als möglich in Unschuld zu bewahren, und seine Neigungen im Gleichgewicht zu erhalten, weil dies der angenehmste Zustand des Menschen ist, und es ihm darinn leicht wird, moralisch zu handeln. Die Regeln der Weltklugheit dürfen der Beobachtung ihrer Nothwendigkeit durch die Erfahrungen, die die Handlungsweisen der Menschen an die Hand geben, nicht voreilen, und der Unterricht in der Moral ist so lange als ein Unterricht im Bösen anzusehen, als ihn die Versuchung dazu noch nicht nothwendig macht: denn der Mensch muß das Böse wollen, ehe er Gesetze braucht, die es

ihm verbieten; und das Gesetz, das es ihm verbietet, stellt ihm zugleich die Möglichkeit vor, es verüben zu können. Es ist daher ungereimt, ihm diese Möglichkeit begreiflich zu machen, ehe er sie in sich selbst fühlt.

Das Zeichen, daß der Mensch nicht lange mehr sich in Unschuld erhalten werde, ist, wenn er naiv wird. Die Wirkung, die er von seiner Naivete an andern beobachtet, lehrt ihn, daß seine Handlungsweise im Contrast mit der Handlungsweise anderer Menschen ist; und wenn seine Unschuld nicht der Verführung Preis gegeben werden soll, so muß man in ihm einen Charakter zu bilden suchen.

Auf das Geschlecht ist hier vorzüglich Rücksicht zu nehmen. Der Mann und das Weib tragen zwar beide den Charakter der Menschheit an sich, aber er ist durch ihre körperliche Verschiedenheit dahin modificirt, daß der Mann als mehr thätig, und das Weib als mehr leidend erscheint. Der Mann erhält seinen Werth vorzüglich durch das, was er für die Menschen thut, das Weib durch das, was sie für die Menschen ist.

Welchen Rang das Weib in der Gesetzgebung behaupten soll, wird in einer andern Abhandlung bestimmt werden; hier kann nur einiges vorkommen, das sich auf den Werth der Unschuld bei dem Mann und bei dem Weib bezieht.

Plato hat ganz recht, wenn er behauptet, daß die Natur keine so scharfe Gränzen zwischen dem Mann und dem Weibe

gezogen habe, als man zu seiner Zeit in der bürgerlichen Gesellschaft angenommen hatte. Aber er geht in seinem Eifer gegen die Vernachläßigung der Ausbildung des Weibes zu weit, wenn er annimmt, daß sich zwischen der Anlage des Mannes und des Weibes gar kein anderer Unterschied finde, als daß der Mann im Durchschnitt zu allem fähiger sei.

Das Weib ist dem Naturzweck der Erhaltung des menschlichen Geschlechts offenbar mehr untergeordnet, als der Mann. Was bei diesem ein vorübergehendes Vergnügen ist, bewirkt bei dem Weib eine Veränderung ihres Zustandes. Die Handlung des Mannes bestimmt sie zum Leiden. Dadurch hat das Weib eine ganz eigne Aufgabe; nämlich: ihre Würde als moralisches Wesen zu behaupten, während sie einem Naturzweck dient. Sie ist dadurch in ihren freien Handlungen gestört, und kann also gerade um so weniger sich als freies Wesen zeigen, je mehr sie dessen bedürfte, um nicht als ein Wesen, das einem Naturzweck dient, verkannt zu werden.

Das Weib kann sich also nicht sowohl durch ihre Thaten Achtung erwerben, als vielmehr durch ihren Charakter, in so ferne er als eine Quelle möglicher Thaten angesehen wird. Um einen Mann zu schätzen, braucht man nur seine Thaten zu betrachten; aber um ein Weib zu schätzen, muß man ihren Charakter so kennen, daß man von ihr nur gute Handlungen glauben kann. Die Unschuld ist daher bei dem Weibe weit liebenswürdiger als bei dem Manne. Das Weib muß sich so zeigen, als wäre

ſie nur für die Tugend empfänglich, ſie muß die Pflicht mit Liebe für ſelbige auszuüben ſcheinen. Der Mann muß die Pflicht als nothwendig ausüben, dem Weib muß das Laſter unmöglich ſein. Die Moralität kann von dem Manne mit Würde ausgeübt werden; bei dem Weibe ſoll ihre Ausübung mit Anmuth begleitet ſein. Was Pflicht iſt, müſſen beide Geſchlechter wiſſen, und ſollen ſie auch als Pflicht üben; aber wenn ſie in der Erſcheinung gleichen Werth haben ſollen, ſo muß das Weib, weil ſie für Neigung empfänglicher iſt, und dadurch weniger Vertrauen auf die Feſtigkeit ihrer Maximen erweckt, auch Neigung zur Tugend zu haben ſcheinen, wenn man an ihre Tugend glauben ſoll.

Der Beitrag, den die Erziehung zur Moralität leiſten kann, muß alſo vorzüglich darinn beſtehen, daß ſie den Mann die Verſuchungen überwinden, das Weib ſie vermeiden lehrt.

Auffallend iſt es, daß man den Begriff von Unſchuld gemeiniglich nur beſonders auf den noch nicht erfahrnen Geſchlechtsgenuß bezieht. Vorzüglich wird ſie in dieſem Sinne an dem weiblichen Geſchlechte geſchätzt. Allein weniger auffallend iſt es, wenn man bedenkt, daß dies eine der offenbarſten Thatſachen iſt, die zu beweiſen ſcheinen, daß die Unſchuld verloren iſt. Die Moralität darf hier aber ja nicht mit der Unſchuld verwechſelt werden. Auch bedient man ſich des Ausdrucks: die Unſchuld verlieren, nur unter der Vorausſetzung, daß die Handlung nicht vorſetzlich iſt.

Daß aber die Unschuld vorzüglich durch diese Handlung verloren werden kann, kömmt daher, weil die Gleichförmigkeit des Zustandes unterbrochen wird. Wenn der Geschlechtsgenuß als ein besonderer Zweck und nicht bloß als eine Aeußerung der Liebe angesehen wird, so wird offenbar die Harmonie der Triebe durch ihn gestört. Das Weib dient hier einer ausschließenden Neigung, die von der allgemeinen Neigung zu Menschen eine Ausnahme macht. Sie gewöhnt sich auch dadurch leichtlich, um des Genusses willen zu wollen, und sich einer Neigung zu überlassen, die jede andere ausschließt, und also die Harmonie aller stört. Die Schaamhaftigkeit ist einmal durch eine Neigung überwunden worden, und auf sie ist wenig mehr zu rechnen. Sie verliert sich meistens entweder ganz, oder sie geht in Furcht über, die Achtung anderer Menschen zu verlieren, sie wird Geschämigkeit.

Die Unschuld kann im eigentlichen Sinne verloren gehen, sie mag sich nur vergessen, oder sie mag der Gewalt nachgeben; und im letzten Falle noch eher als im ersten, weil das Weib dadurch die Erfahrung macht, daß es Menschen giebt, die andere ihren Lüsten aufopfern können. Jemehr aber mit dem Geschlechtsgenuß gesellige Neigung verbunden ist, jemehr er nur ein Zeichen der Liebe ist, jemehr erhält sich von der Unschuld noch nach ihm. Als bloßer Ausdruck der geselligen Neigung ist er so gar mit dem ästhetischen Gefühl für die Unschuld verträglich, und wir sehen ein Mädchen, das einzig dem Ruf der Liebe folgte, so lange noch für unschuldig an, als wir

nicht annehmen, daß ihr die Sinnenluſt an und für ſich gefalle.

Wir finden das Betragen eines Mädchens, das nicht zu wiſſen ſcheint, daß die Convenienz den Aeußerungen der Liebe eine Gränze geſetzt hat, naiv.

Daß die Männer einen vorzüglichen Werth auf die Unſchuld in dieſem Sinne legen, hat ſowohl moraliſche als ſelbſtſüchtige Gründe. Die moraliſchen Gründe beweiſen aber nichts weiter, als daß es möglich ſei, daß eine Perſon dadurch weniger moraliſchen Werth bekomme; und unter unſerer Einrichtung machen ſie es wahrſcheinlich; aber keiner beweiſt, daß es nothwendig ſei. Daß die Unſchuld dadurch verloren werden kann, (welches aber, wie wir geſehen haben, doch eben ſowohl auch nicht geſchehen kann) raubt der Perſon ihren moraliſchen Werth nicht, ſondern giebt ihr erſt Gelegenheit, ſich einen zu erwerben. Weit wichtiger iſt es, daß eine Perſon, die verführt wurde, dadurch mißtrauiſch gegen die Menſchen werden muß; ſie lernt einen Menſchen haſſen oder verachten, da ſie vielleicht ſonſt alle Menſchen mit Liebe umfaßt hatte. Dies fällt aber auch weg, ſo bald ſie durch wirkliche Liebe geleitet wurde, und der Zweifel in ihr nicht entſteht, daß der andere Theil nur Liebe geheuchelt habe.

Von den Fällen, wo die Unſchuld ſchon vor der That verloren wurde, wo die Einbildungskraft ſchon mit ihr be-

kannt war, und nur Furcht vor den Folgen die wirkliche Ausübung verhinderte, kann hier gar keine Rede sein. Der Verlust einer solchen Unschuld kann wohl politische aber keine moralische Folgen mehr haben.

Auch der Fall, wo die Neigung der Stimme der Pflicht gehorchte, gehört nicht hieher. Eine solche Person, wenn sie fehlt, verliert ihre Unschuld nicht mehr, sondern wird nur ihren Maximen ungetreu.

Wenn man in Betrachtung zieht, daß diese **sogenannte Unschuld** immer um so mehr von einer Nation geachtet wird, je weniger die Weiber einer moralischen Cultur und politischen Freiheit bei ihr genießen; und daß die Nationen, die die Weiber für nicht viel mehr als für eine Art von Hausthieren ansehen, die zum Vergnügen der Männer da sind, das Kleinod der Jungfrauschaft am meisten schätzen: so zeigt sich offenbar, daß der hohe Werth, den man auf die sogenannte Unschuld legt, in der Geringschätzung des weiblichen Geschlechts seinen Grund habe, indem man den Weibern keine Bestimmung durch Pflicht zutraut, sondern es für unmöglich hält, daß sie die Maximen, nach welchen die Männer das Betragen der Weiber eingerichtet wünschen, befolgen, wenn nicht bloß Trieb oder Furcht sie dazu leiten.

Der übergroße Werth, der auf diese Art der Unschuld gesetzt wird, hat also vorzüglich in der **Selbstsucht** der

Männer seinen Grund, die den Begriff von Eigenthumsrecht ohne alle Modification, (welche doch die Würde einer Person erfodert,) auf die Weiber übertragen. Zu diesem falschen Begriff gesellt sich dann noch die Mißgunst: daß ein anderer eben das Zeichen von Liebe erhalten soll, das mir vergonnt ist; und das Mißtrauen: daß ich nicht redlich geliebt sein könne, wenn ich nicht bei dem Gegenstand der Liebe auch etwas physisches vor allen andern Menschen voraus habe.

Von der Unschuld muß der Uebergang zur Bildung des Charakters geschehen. Der Mann kann sich dann durch Würde in seinem Charakter behaupten, aber das Weib muß es, wenn sie geachtet sein will, bis zur Anmuth bringen.

Wenn man sich eine Zeitperiode denkt, in der alle Menschen in Unschuld leben, so bekommt man den Begriff eines Stands der Unschuld. Im Stande der Unschuld wären alle Triebe dem geselligen Triebe untergeordnet, und der Mensch beständig sowohl mit sich selbst als mit andern in Einigkeit und Frieden.

Dieser Stand kann aber nicht dauern, wenn die Bedürfnisse des Menschen, seiner Geselligkeit Abbruch thun. Die Dichter waren in ihren Dichtungen daher sehr consequent, wenn sie die Menschen im Stande der Unschuld — auch in eine Welt setzten, wo alle Bedürfnisse nicht allein im Ueberflusse vorhanden waren, sondern auch sogleich ge-

stillt werden konnten. Der Mensch muß nicht allein über die Befriedigung seiner Bedürfnisse mit niemanden in Collision kommen, sondern er muß sich auch um ihrer Befriedigung willen nicht einmal der Gesellschaft entziehen dürfen. Es muß keiner seiner Triebe der Geselligkeit Abbruch thun.

Dies findet aber bei dem Menschen nicht statt. Während er zum Behuf seines Lebens genießt, ist er nothwendig Egoist. Und genießen muß er, damit er sein Leben erhalte. Er hat ferner durch sein Erkenntnißvermögen auch den Trieb nach Erkenntniß, und er wird, durch diesen Trieb, zur Reflexion über sein eigenes Betragen aufgefodert. Die Gesetze in ihm zu entdecken, ist für ihn eine so nothwendige Aufgabe, als die Entdeckung der Gesetze außer ihm in der Natur.

Er hat ferner das Gefühl der Freiheit, und wird sich bewußt, daß er nach von ihm selbst entworfenen Gesetzen handeln könne. Er entdeckt dadurch die Möglichkeit einige seiner Triebe mit Ausschließung anderer zu befriedigen, und indem er dadurch das Gleichgewicht, das die Natur in ihm wirkte, stört, so muß er durch seine Kunst dieses Gleichgewicht wieder herstellen. Der Mensch ist bestimmt vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen zu essen. Er erfährt in sich, daß er als Egoist handeln und leben kann; entdeckt aber zugleich, daß ihm der Egoismus eines andern schädlich ist.

Der gesellige Trieb ist ferner für ihn eine eben so große Quelle der Freuden als die selbstsüchtigen Triebe; und er

fühlt ein Interesse, die letztern dahin zu beschränken, daß sie mit seinen geselligen Trieben bestehen können. Aus diesem Gegenstreit zwischen seinen Trieben entwickelt sich in ihm die Idee einer Bestimmung nach allgemeinen Gesetzen. Er sucht, durch bloßes Interesse angetrieben, Belehrung, wie weit er seinen Egoismus einzuschränken habe, um die Geselligkeit nicht zu stören. Unter diesem Kampfe der Triebe entwickelt sich seine Moralität, und während sein Vortheil ihn als Sinnenwesen antreibt, die Gesetze zu entdecken, die er befolgen muß, um seine Triebe in ihrer größten Allgemeinheit mit Besonnenheit zu befriedigen, entdeckt er auch die Gesetze, nach denen er schlechthin handeln soll, um sich in seiner Würde als moralisches Wesen zu behaupten. Die äußere Nothwendigkeit einer Gesetzgebung lehrt ihn zugleich den wahren Gebrauch seiner Freiheit.

Die Nothwendigkeit einer Gesetzgebung ist also von der einen Seite dem Menschen nichts als Bedürfniß des Unterrichts, wie weit er den Egoismus einzuschränken habe, um den Genuß, den ihm die Geselligkeit giebt, nicht zu stören: von der andern Seite aber, Nothwendigkeit des Zwangs für andere, daß er durch ihren Egoismus nicht leide.

Das Motiv, sich einer Gesetzgebung zu unterwerfen, ist also doppelt: ein Motiv, das auf dem Verlangen beruht, den Gebrauch meiner Willkür zur Befriedigung der Totalität meiner Triebe am besten zu ordnen: und ein Motiv, das auf die Furcht vor dem Mißbrauch gegründet ist, den Andere von ihrer

Willkür machen könnten, um meine Triebe gänzlich zu beschränken. Es ist aber nicht nöthig, daß sich diese Furcht gerade auf die Voraussetzung des bösen Vorsatzes bei andern gründe: meine Furcht kann sich auch allein auf den Mangel der Einsicht bei andern, ihre Willkür zu ihrem eigenen Vortheil zu gebrauchen, gründen.

Die Gesetzgebung, insoferne sie nur auf das Bedürfniß des Unterrichts im Gebrauch der Willkür sieht, heißt die bürgerliche Gesetzgebung. Ihre Gesetze sagen aus, was sein soll. Ihr Formalprincip ist die Gerechtigkeit, ihre Absicht die Geselligkeit, ihr Innhalt wird durch die Triebe im Menschen bestimmt, und ihr Motiv findet sich in dem Vervollkommnungstrieb des Menschen.

Der Zustand der Unschuld muß also von dem Gesetzgeber bei allen seinen Verfügungen zum Grunde gelegt werden, so lange er Gesetze giebt, die anordnen, wie sich die Menschen betragen sollen. Er muß annehmen, die Menschen wollen Gesetze, um sich von der Unschuld zur Moralität zu erheben. Nur wenn es möglich ist, daß der Mensch Gesetze gut findet, und sie doch nicht befolgt, so darf er ihn als böse behandeln. Er muß alle und jede, die gesellschaftliche Ordnung betreffende, Gesetze für gute Menschen geben, und diesen erst dann, wenn es nothwendig ist, Gesetze beifügen, durch welche die Befolgung der erstern erzwungen wird.

Da es nun eine Erfahrung giebt, daß die Menschen gesetzwidrig handeln, selbst wenn sie die Gesetze gut finden,

so ist noch eine Gesetzgebung nothwendig, die die bürgerliche Gesetzgebung durch Zwang in Erfüllung zu bringen sucht. Dies ist die peinliche Gesetzgebung.

Um die Gründe und die Beschaffenheit der letztern zu entdecken, ist es nöthig, den Menschen in dem der Unschuld entgegengesetzten Zustand, im Zustand der Verdorbenheit, zu betrachten. Dies ist der Zustand, in dem seine Neigungen und Triebe der Moralität durch den Gebrauch seiner Willkür entgegen sind. Auf seine Möglichkeit und seine Beschaffenheit gründet sich die peinliche Gesetzgebung. Beides verdient daher eine nähere Untersuchung.

Gesetzgebung überhaupt unterscheidet sich vorzüglich dadurch vom Recht der Natur, daß sie immer einen bestimmten Zustand der Menschen voraussetzt, das Naturrecht aber nur den Menschen als Person betrachtet. Das Naturrecht bestimmt daher, welche Rechte dem Menschen an sich zukommen, und welche aus seinen Handlungen folgen. Die Gesetzgebung aber bestimmt: welche Rechte schlechterdings wechselseitig festgesetzt werden müssen, um den Ansprüchen des Naturrechts folgen, und dadurch in friedlichem Genuß leben zu können; und, wie es zu bewerkstelligen sei, daß diese Rechte zugleich so zwingend werden, daß die Gewalt dessen, der sie verletzen will, gegen die Gewalt, die sie schützt, unendlich klein wird.

(Die Fortsetzung künftig.)

II.

Der moraliſche Zweck und die moraliſche Triebfeder.

Ehe ich die Deduction des moraliſchen Zwecks und der moraliſchen Triebfeder ſelbſt verſuche, erachte ich für nöthig, mich mit meinen Leſern über einige Begriffe zu verſtändigen, damit jene nachher, ohne durch Erklärungen unterbrochen zu werden, zuſammenhangend vorgetragen werden kann.

1. Aus dem Gebote des Sittengeſetzes: Du ſollſt den Geſetzen der praktiſchen Vernunft nachleben das heißt

die Ideen der praktischen Vernunft zu realisiren streben; erkennen wir das Dasein folgender Vermögen des Menschen.

a) Es ist dem Menschen möglich, seinem Streben Vernünftigkeit (Selbstgesetzlichkeit) zu geben, oder, sein Streben durch und auf Vernunftideen zu richten, d. h. die praktische Vernunft postulirt vom Menschen, daß er Willen habe. Der Mensch kann Willen haben, denn er soll ihn haben, und hat ihn, wenn er strebt, wie er streben soll.

b) Da das Gesetz zum Menschen spricht: Du sollst gemäß dem Selbstgesetze (der praktischen Vernunft) streben; so muß der Mensch fähig sein, auch durch andere Gesetze, als das Selbstgesetz d. h. durch Naturgesetze (theoretisch) bestimmt zu werden. Denn, wäre er an das Vernunftgesetz einzig und allein gebunden, so wäre es ohne Sinn und Bedeutung, wenn die Vernunft das, was ohnehin nicht anders sein könnte, durch ein „Du sollst" gebieten wollte. Aus diesem Sollen also erkennen wir, daß der Mensch auch die Fähigkeit hat, durch Natur — durch empirische (materiale) Vorstellungen: a posteriori — zum Streben bestimmt zu werden; und diese Fähigkeit ist das natürliche Begehrungsvermögen oder das Begehrungsvermögen im engern Sinne, in Beziehung auf welches der Wille (a) das freie Begehrungsvermögen genannt werden kann.

c) Da dem Menſchen eine beſtimmte Form des Strebens geboten wird, ſo muß ihm das Streben überhaupt möglich ſein, er hat ein Vermogen zu ſtreben überhaupt, oder ein Begehrungsvermögen im weitern Sinn.

2. Wenn der Menſch ein Begehrungsvermögen (1) hat, ſo hat er auch Triebe, Triebfedern und Zwecke: und, wenn man weiß, was man bei dieſen Worten zu denken hat, ſo hat man zugleich den Beweis dieſes Satzes.

3. Trieb iſt dasjenige in dem begehrenden Subject, welches das Begehren beſtimmt: der ſubjective Beſtimmungsgrund des Begehrens. Er iſt ein Natur-Trieb, ſofern er in der Natur: ein Willens- oder Selbſt-Trieb, ſofern er in der Selbſtheit des begehrenden Subjects ſeinen Ort hat.

4. Dasjenige, welches einen Trieb in Wirkſamkeit ſetzt (ihn anregt oder bewegt), heißt Triebfeder. Eine Triebfeder iſt natürlich, ſofern ſie durch die Naturkraft: frei, ſofern ſie durch die Selbſtkraft des begehrenden Subjects belebt wird. Die natürlichen Triebfedern werden dem Subjecte durch die Natur gegeben d. h. angebohren: die freien aber muß es ſich ſelbſt (autonomiſch) geben d. h. wollen.

5. Triebfedern müſſen etwas ſubjectives ſein; denn ſie ſollen Triebe d. h. ſubjective Beſtimmungsgründe (3) in Wirkſamkeit ſetzen.

6. Subjective Bestimmungen freier Naturwesen, welche nicht, wie die Vorstellungen, zugleich objectiv, sondern in dem Subjecte selbst und allein sind, heißen Gefühle. Triebfedern müssen daher Gefühle sein (5).

7. Dasjenige, wornach jemand strebt und trachtet, ist ein Zweck. Die Vorstellung eines Zwecks heißt Absicht. In wie fern etwas das Streben seinem Zwecke gleich setzt, d. i. die Erreichung des Zwecks vermittelt, ist es ein Mittel.

8. Ein Natur-Zweck ist ein Zweck, welcher durch Natur gegeben wird, dasjenige, wornach das begehrende Subject von Natur strebt. Ein Willens-Zweck (Selbstzweck) aber, ist ein Zweck, welchen man sich selbst geben (wollen) soll; dasjenige, wornach man selbstthätig streben soll.

9. Ein Zweck heißt mittelbar, sofern er andern Zwecken, als Mittel dient: unmittelbar, sofern er Zweck ist, (sofern man um sein selbst willen nach ihm strebt oder streben soll).

10. Mittelbare Zwecke sind untergeordnet und bedingt: Zwecke, welchen andere untergeordnet und durch welche also andere bedingt sind, heißen obere und bedingende.

Ein Zweck, welchem alle Zwecke einer Art untergeordnet sind, ist der höchste: und sofern er das Ziel (der Endpunkt) des Strebens dieser Art ist, der letzte. Der Zweck aller Zwecke ist Endzweck.

11. Zwecke ſind Güter, denn ſie harmoniren mit den Menſchentrieben. Der letzte und höchſte Zweck iſt auch ein letztes und höchſtes Gut (ſummum bonum); und der Endzweck (10) iſt das Gut aller Güter (finis bonorum). Der vollſtändige Inbegriff aller Güter unter dem Endzweck iſt das vollendete Gut (bonum conſummatum); und wer im Beſitz des vollendeten Guts iſt, iſt ſeelig.

I.

Der moraliſche Menſchenzweck.

12. Jedes Streben ſetzt einen Zweck d. h. etwas, wornach man ſtrebt (7) als nothwendige Bedingung voraus; denn ein Streben ohne etwas, wornach man ſtrebt, wäre das Trachten oder das Sehnen eines Subjects, Etwas und doch nicht Etwas d. i. nichts zu realiſiren, alſo ein Streben, welches kein Streben wäre, etwas in ſich ſelbſt widerſprechendes. Es kann ſein, daß Weſen, welche dem Irrthum unterworfen ſind, z. B. Menſchen, nach etwas ſtreben, welches ein objectives Nichts iſt, aber es iſt doch Etwas für ihr Streben d. h. ein ſubjectives Etwas, ein Zweck.

13. Im allgemeinen iſt für freie Naturweſen eine doppelte Zweckſetzung möglich:

a) entweder der Zweck ist vor dem Gesetze des Strebens;

b) oder das Gesetz des Strebens ist vor dem Zwecke.

14) Im ersteren Fall (13, a) bestimmt der Zweck das Gesetz; d. h. der Gegenstand wonach man strebt, die Materie des Strebens, bestimmt die Art und Weise des letztern. Das Streben selbst also ist ein Streben des durch fremde Kraft (heteronomisch) bestimmbaren d. h. des natürlichen Begehrungsvermögens (1, b); und das Gesetz ein natürlich- (material-) bedingtes Gesetz, d. i. eine bloße Regel der Zweckmäßigkeit.

15. Im zweiten Falle (13, b) bestimmt das Gesetz den Zweck; d. h. die a priori bestimmte Art und Weise (Form) des Strebens schreibt den Gegenstand desselben vor (bestimmt die Materie desselben): das Streben selbst also ist ein Streben des durch Selbstkraft (autonomisch) bestimmbaren d. h. des freien Begehrungsvermögens (1, a); und das Gesetz, ein reines, unbedingtes Gesetz, ein Gesetz, welches sich selbst gleich d. h. auch seinem Gehalte nach Gesetz, ein Gesetz der Gesetzmäßigkeit ist.

Unsre Aufgabe ist hinlänglich vorbereitet; wir wollen sie auflösen. Sie fodert von uns: den wahren, moralischen Menschenzweck wissenschaftlich zu bestimmen; oder: den Gegenstand des freien Strebens des Menschen, den Gegenstand, nach welchem das Menschen-Ich streben soll, d. i. den Willens-Zweck, aus Principien zu finden.

16. Der moralische Menschenzweck, nach welchem das Menschen-Ich streben, welchen der Mensch sich selbst geben soll, kann nicht ein solcher sein, welcher dem Gesetze des Strebens vorausgienge (14); denn dieses widerspräche ja der Selbstheit, dem freien Streben des Menschen-Ich, unterwärfe dieses einer fremden, heteronomischen Bestimmung und höbe mithin seine Selbstwirksamkeit, welche doch das moralische Gesetz von dem Menschen postulirt, auf. Der moralische Menschenzweck geht in der moralischen Ordnung seinem Gesetze nicht voran, denn das soll nicht sein.

17. Also: der moralische Menschenzweck ist nicht

a) ein empirischer und theoretischer:

b) ein beschränkter und mannichfaltiger:

c) ein bedingter und äußerer:

d) ein materialer und heteronomischer.

e) Er ist mit einem Worte kein Natur-Zweck (16, 8).

18. Der moralische Zweck ist demnach nicht bestimmt

a) durch die physische Natur d. i. die Sinnenwelt.

Er ist nicht

α) der Zweck, welcher den äußern Sinn reizt d. i. Wollust; weder rohe, thierische, noch verfeinerte, menschliche, Wollust:

β) der Zweck, nach welchem der innere Sinn von Natur strebt, d. i. Lust; weder unmittelbare (Vergnügen) noch mittelbare (Nutzen). Er ist mit einem Wort

γ) nicht Sinnengenuß.

b) durch die metaphysische Natur d. i. die Verstandeswelt, die Welt der theoretischen Vernunft. Er ist nicht gegeben

α) durch Ideen der theoretischen Vernunft d. h. er ist nicht ontologisch; mithin nicht gegeben, weder durch die Idee der theoretisch-logischen Vernunft, d. i. Vollkommenheit, noch durch die Idee der theoretisch-speculativen Vernunft, d. i. Glückseeligkeit,

β) durch Ideendinge der theoretischen Vernunft: er ist nicht kosmologisch; mithin nicht bestimmt, weder durch das Ideal, welches die logische Vernunft, durch Beziehung der Idee Vollkommenheit auf das idealisirte Weltganze, erschafft und durch den Begriff der Gottheit (deistisch) denkt; noch durch das Ideal, welches die speculative Vernunft, durch Beziehung der Idee Glückseeligkeit auf die empirischen Welttheile, zusammensetzt und durch den Begriff des Fatums (atheistisch) denkt. Mit einem Wort

γ) der moralische Zweck ist nicht ein metaphysisches Gedankending.

19. Wenn der Zweck, nach welchem der Menſch ſtreben ſoll, nicht ein ſolcher iſt, welcher dem Geſetze des Strebens vorangeht (16); ſo wird er, umgekehrt, durch die Form oder das Geſetz des Strebens beſtimmt (13). Nur auf dieſe Weiſe läßt ſich eine Zweckſetzung für das Ich und das freie Streben, d. h. eine ſolche, bei welcher das Ich, Ich, das freie Streben frei bleibt, denken. Der moraliſche Menſchenzweck wird durch das Moralgeſetz beſtimmt, denn das ſoll ſein.

20. Alſo: der moraliſche Menſchenzweck iſt:

a) ein reiner und praktiſcher,

b) ein unbeſchränkter und einiger,

c) ein unbedingter und innerer,

d) ein formaler und autonomiſcher:

e) mit einem Worte: ein Selbſt- oder Freiheitszweck (19).

21. Der moraliſche Menſchenzweck wird demnach beſtimmt

a) durch die reine Selbſtkraft (praktiſche Vernunft) des freien Naturweſens (19. 20), und iſt alſo

α) unabhängig von den Zwecken des äußern,

β) unabhängig von den Zwecken des innern Sinnes,

γ) ein Product reiner Selbſtthätigkeit:

b durch das Ich lediglich allein (19. 20. a), und iſt alſo

α) unabhängig von allen logiſchen und ſpeculativen Ideen,

β) unabhängig von allen Ideendingen,

γ) immanent (durch ſich ſelbſt gewiß und jedem ins Herz oder Gewiſſen geſchrieben): kurz

δ) eine praktiſche Idee, welche für freie Naturweſen praktiſche Realität hat, d. h. ein praktiſches Ideal, ein von der Vernunft gebotenes Urbild des freien Strebens.

22. Wenn der moraliſche Menſchenzweck ein Selbſtzweck iſt und durch das Selbſtgeſetz einzig und allein beſtimmt wird (20. 21.); ſo kann derſelbe dieſem Geſetze nicht entgegen geſetzt, muß alſo ihm gleich d. h. das Geſetz ſelbſt ſein.

23. Gleichheit mit dem Selbſtgeſetze alſo, d h. Recht, iſt der moraliſche Menſchenzweck (22). Das Recht iſt das freie oder Selbſtgut des Menſchen, das Gut, welches er ſich ſelbſt geben d. i. wollen ſoll (11).

24. Nach dieſer Deduction des moraliſchen Zwecks laſſen ſich nun die realen d. h. zweckbeſtimmenden Formeln des wahren Moralgeſetzes (die Kenntniß der Grund-For-

meln für daſſelbe ſetze ich bei den Leſern dieſer Abhandlung voraus) folgendermaßen abfaſſen:

1) Du ſollſt das reine Recht (das Recht einzig und allein) wollen, alſo

a) Du ſollſt das Recht wollen, dein freies, poſitives Streben ſoll auf das Recht gerichtet ſein.

b) Du ſollſt nicht, was nicht Recht iſt: dein freies, regulatives Streben ſoll gegen das, was nicht Recht iſt, gerichtet ſein;

c) Dieſes Sollen und Nicht-Sollen (a - b) iſt unverbrüchlich d. h. ohne Ausnahme.

2) Du ſollſt das Recht durchaus (ewig) wollen; alſo

a) deine (einzelnen) Maximen,

b) deine (generellen) Principien,

c) das ganze Syſtem deines Strebens ſoll dem Selbſtgeſetze gleich d. h. nach allgemeingültigen Geſetzen geformt ſein.

3) Du ſollſt das Recht unbedingt wollen; alſo

a) Achte das Recht.

b) Achte freie Weſen, als ſolche;

c) Behandle sie (dich und andre selbstständige Wesen d. h. Personen) nach dem Gesetze des Rechts (nicht nach dem Princip des Wohlseins).

4) Du sollst das Recht im Geist und in der Wahrheit, d. h. so wie es dem Rechte gebührt, d. i. über Alles wollen; also

a) es ist dir erlaubt, die Natur durch das Recht zu bestimmen, Selbstherr der Natur zu sein); denn das Selbstgesetz giebt dir die Macht dazu, es ist dir also praktisch möglich; aber es ist dir nicht erlaubt, das Recht hintanzusetzen und dich zum Sklaven der Natur zu machen; denn dazu giebt das Selbstgesetz dir keine Macht, es ist also praktisch nicht möglich:

b) es ist Pflicht, deine Naturzwecke dem Recht unterzuordnen; denn das ist moralisch-wirklich so, also für das freie Naturwesen verbindlich; es ist Pflichtwidrig, deine Naturzwecke dem Rechte vorzusetzen, denn das ist gegen die moralische Wirklichkeit (wirklich bestehende moralische Ordnung) also auch gegen die Pflicht freier Naturwesen:

c) es ist absolute (vollkommne) Pflicht, das Recht zu realisiren, denn dieses ist Endzweck; es ist nicht absolute, also nur hypothetische (unvollkommne)

Pflicht, Naturzwecke durchzuſetzen, denn dieſes ſoll nur unter der Bedingung des Rechts geſchehen. *)

25. Aus dem im vorhergehenden Satze (24, 4) beſtimmten allgemeinen Verhältniß der Naturzwecke zu dem Rechte ergiebt ſich über dieſes Verhältniß im ſpeciellen das folgende:

1) Die phyſiſche Natur des freien Naturweſens ſtrebt nach Genuß; dieſes Streben ſoll dem Recht untergeordnet, durch das Recht diſciplinirt, der begehrte Genuß ſoll moraliſch ſein 24, 4. c); alſo

a) Stimme deine phyſiſche Natur zum Verlangen nach moraliſchem Genuß:

b) Stimme deinen äußern Sinn zum Verlangen nach moraliſchen Gütern nach moraliſcher, allgemeingültiger, ewiger Wohlluſt:

c) Stimme deinen innern Sinn zum Verlangen nach moraliſcher Luſt (nach allgemeingültigem Vergnügen: Gemeinſinn; nach allgemeingültigem Nutzen: Gemeinnützlichkeit; habe deine Luſt und Freude an Gott). Kurz

d) mache es dir zum Geſetz, den Genuß, welchen die ſinnliche Natur begehrt, durch Selbſtthätigkeit zu ver-

*) Vgl. Kritik der praktiſchen Vernunft S. 117.

dienen und bewahre dich vor praktischem Empirismus.

2) Die metaphysische Natur, d. i. die theoretische Vernunft, strebt nach theoretisch-unbedingten Ideen und Ideendingen; dieses Streben soll in praktischer Hinsicht dem Recht untergeordnet, durch die praktische Vernunft disciplinirt, die theoretischen Ideen und Ideendinge sollen moralisch bestimmt werden (24, 4).

Also

a) Bestimme die Idee der Vollkommenheit, durch das Selbstgesetz und strebe nach moralischer Vollkommenheit:

b) Bestimme die Idee der Glückseeligkeit durch das Selbstgesetz und strebe nach moralischer Glückseeligkeit:

c) Denke dir das Ideal der Weltursache gemäß dem Moralgesetz und glaube an den wahren Gott (Gott soll bloß praktisch für dich existiren, denn theoretisch existirt der wahre Gott nicht. Wer an einen Gott, welcher theoretisch d. h. im gemeinen Sinne des Worts existirte, glaubt, der glaubt an einen Götzen):

d) Denke dir das Ideal des Weltregierers gemäß dem Moralgesetz, und glaube nicht an ein Idol (eine

theoretische Vorsehung), sondern an einen praktisch lebendigen Gott d. h. eine moralische Vorsehung: Kurz

c) Mache es dir zum Gesetz, die Gedankenwelt auf welche das Streben der theoretischen Vernunft gerichtet ist, in praktischer Hinsicht aus praktischen Principien zu bestimmen (den Primat der praktischen Vernunft praktisch anzuerkennen) und sei kein mystischer Schwärmer.

26 Das Recht (23) ist

a) das einzige reelle Gut. Alle andre Güter sind ohne das Recht Scheingüter:

b) ein ewiges Gut; denn es ist dem Selbstgesetz d. i. dem Ewigen gleich. Alle andre Güter sind zeitliche und vergängliche:

c) das höchste Gut (10. 11.) freier Naturwesen nach der moralischen Ordnung. Die andern sind niedere Güter. Aber auch

d) das vollkommene Gut; denn, wer das Recht in sich vollkommen realisirt, ist dem Selbstgesetze vollkommen gleich, mithin wie dieses, sich selbst genug. Er hat seinen Zweck in sich selbst und diesen erreicht und ist also in sich selbst zufrieden, der Natur nicht bedurftig und vom Glucke nicht abhangig d. i.

seelig. In wie ferne einer das Recht in sich nicht vollkommen realisirt hat, in so ferne ist er noch nicht sich selbst genug, mithin noch abhängig von Glück und Natur d. h. nicht seelig. Freie Naturwesen sind also, in wie ferne sie Naturwesen sind, nicht seelig und können es nicht sein, ehe und bevor sie im moralischen Kampfe die Natur besiegt und gänzlich überwunden haben. Ante obitum nemo beatus!

27. Was dem Recht entgegengesetzt ist, ist nicht Recht; was nicht Recht ist, Unrecht; und das Unrecht, sofern es dem Selbstgut widerspricht, Böse.

28. Was dem Wohl entgegengesetzt ist, ist nicht Wohl, sondern Weh; und das Weh, so ferne es dem Naturgut widerspricht, Uebel, so fern es aus Naturursachen entsteht, Unglück.

28. Die realen Formeln des Moralgesetzes können demnach negativ so ausgedrückt werden:

Du sollst das Böse (27)

a) allein,

b) durchaus,

c) unbedingt,

d) über Alles hassen, (oder ihm entgegenstreben) (24). Du sollst dem Bösen entgegenstreben und wenn du auch dabei viel Uebel (28) leiden solltest.

II.

Die moraliſche Triebfeder.

30. Jedes Streben ſetzt außer einem Zweck, auch eine Triebfeder voraus. Die Triebfedern, welche in freien Naturweſen wirkſam ſind, gehen entweder mit dem Zwecke dem Geſetze des Strebens voran; oder, das Geſetz des Strebens iſt vor der Triebfeder, wie vor dem Zwecke.

31. Im erſten Fall wird die Triebfeder, wie der Zweck, a poſteriori durch materiellen Reiz: im zweiten Fall a priori durch formelle Selbſtbeſtimmung in Regſamkeit geſetzt; denn die Triebfeder iſt immer dem Zwecke gleich oder in Uebereinſtimmung mit ihm, weil ſie dasjenige iſt, welches das Streben auf den Zweck richtet. (Vgl. 12 — 15).

32. Die moraliſche Triebfeder, welche wir ſuchen, kann dem Geſetz des moraliſchen Strebens nicht vorangehen, und iſt daher nicht eine Triebfeder der Natur (16. 17, 4).

33. Sie wird alſo nicht belebt

a) durch Sinnenreiz, weder durch äußern, noch durch innern:

b) durch Verſtandesreiz, weder durch logiſche oder ſpeculative Meinungen (Hypotheſen); noch durch dialektiſche Täuſchungen. (Vgl. 18).

34. Die moralische Triebfeder wird also durch das Selbstgesetz bestimmt und ist eine freie Triebfeder, ein Selbstbewegungsgrund (32. 33. vgl. 19. 20).

35. Jede Triebfeder, also auch die moralische, ist ihrem Zwecke gleich (31). Wenn aber die moralische Triebfeder dem Selbstzwecke gleich ist; so muß sie auch dem Selbstgesetze gleich (22) d. h. dieses Gesetz selbst sein.

36. Also: Gefühl (6) der praktischen (durch das Selbstgesetz gebotenen) Gleichheit mit dem Selbstgesetze, d. i. Gefühl des Rechts (23), d. h. Achtung, ist die moralische Triebfeder (35).

37. Achtung ist ein Selbstgefühl (36) und zwar

a) ein reines Selbstgefühl, verknüpft mit reinem Interesse, d. h. idealisch:

b) ein gesetzliches Selbstgefühl, verknüpft mit allgemeingültigem Interesse, d. h. edel:

c) ein freies Selbstgefühl, verknüpft mit unbedingtem Interesse, d. h. würdevoll:

d) ein wahres (moralisches) Selbstgefühl, verknüpft mit autonomischem Interesse, d. h. erhaben.

38 Die motivirenden (d. h. die moralische Triebfeder bestimmenden) Formeln des Moralgesetzes sind folgende:

a) Reine,

b) Ewige,

c) Unbedingte,

d) Wahre Achtung ſoll der Bewegungsgrund deines freien Strebens ſein. (36. 24).

39. Das praktiſche Verhältniß der natürlichen Gefühle (des Herzens) zu dem moraliſchen Selbſtgefühl beſtimmt, gemäß den vorigen Grundſätzen, der folgende Satz:

„Du ſollſt dein Herz oder deine natürlichen Gefühle — „nicht unterdrücken und tödten, ſondern durch die moraliſche „Triebfeder — reinigen, mäßigen, veredeln und „(zum Selbſtgefühle) erheben.“

40. In wie ferne einer ein gutes Gewiſſen d. h. das Selbſtbewußtſein hat, ſich aus reiner Achtung für das Selbſtgeſetz beſtimmt zu haben, in ſo ferne hat er das göttliche Gefühl der Selbſtzufriedenheit: in wie ferne er ſich immoraliſcher Triebfedern bewußt iſt, peinigt ihn die innere Unzufriedenheit der Selbſtverachtung, bis er, durch dieſe Strafe des Selbſtgeſetzes aufgeregt, die Revolution zu Stande gebracht hat, wodurch er ſich frei macht von den Feſſeln des empiriſchen Intereſſe und ſich gleich ſetzt dem Geſetze des Rechts.

III.

Versuch,

die Gegenstände des allgemeinen Naturrechts aus Principien zu bestimmen.

Bei der Ausarbeitung der neuen Ausgabe meines Lehrbuchs über das Naturrecht (dessen erster Theil, welcher die Grundlage enthält, nächstens erscheinen wird, habe ich unter andern bemerkt, daß eine durchaus nothwendige Frage von mir in der ersten Ausgabe jenes Lehrbuchs ganz vernachläßiget worden, und, soviel ich weiß, auch von andern Naturrechtslehrern nicht befriedigend, d. h. aus Principien, beantwortet ist. Ich meine die Frage: „Welche Rechtsgegenstände müssen nach richtiger Methode in einem System des Naturrechts abgehan-

delt werden? Sind die gewöhnlichen auch die richtigen? Und, wenn dies zu bejahen iſt, warum?“

Auf den Beweis der wiſſenſchaftlichen Wichtigkeit dieſer Frage laſſe ich mich hier nicht ein; denn der Kenner weiß ohnedies, daß jede Wiſſenſchaft ihr Recht auf die Gegenſtände, welche ſie in ihr Gebiet aufnimmt, deduciren muß. Aber ich will die Frage ſelbſt zu beantworten verſuchen, nachdem ich vorher meine Gedanken über das Naturrecht überhaupt vorgelegt habe.

I.

Das praktiſche Daſein des Selbſtgeſetzes (oder der praktiſchen Vernunft, des moraliſchen Geſetzes), und die Verpflichtung des Menſchen an dieſes Geſetz, iſt unmittelbar gewiß d. h. gewiß durch ſich ſelbſt. Welcher Menſch im Ernſt verlangte, daß man ihm ſeine Pflicht, ſich nicht wie die Thiere des Feldes durch Naturtriebe beherrſchen zu laſſen, ſondern durch die Selbſtkraft des Willens ſich ſelbſt zu beherrſchen, demonſtriren ſolle; wer eine theoretiſche Deduction des Selbſtgeſetzes foderte; wäre entweder keiner Antwort würdig, weil er des moraliſchen Gefühls ermangelte d. i. pflichtvergeſſen wäre, oder er verſtände ſich ſelbſt nicht, weil er das Selbſtgeſetz aus fremden Geſetzen abgeleitet, das autonomiſche heteronomiſch erklärt, zu dem Unbedingten Bedingungen haben wollte.

Wenn der Mensch von dem Selbstgesetze in Pflicht genommen ist; so ist er, da Niemand zweien d. h. entgegengesetzten Herren dienen kann, praktisch unabhängig von dem, welches nicht Selbstgesetz, sondern ein fremdes Gesetz (durch fremde Kraft gesetzt) ist, d. h. von der Natur. Die theoretisch-praktische Vernunft, oder die Vernunft in der Function einer Richterin zwischen dem Menschen und der Natur, erklärt jenen in Beziehung auf diese (den Menschen in foro externo) für völlig frei. Jeder Mensch soll sich, und alle Welt soll ihn achten, als ein Wesen, welches, durch seine Verpflichtung an das Selbstgesetz, geheiliget, von aller Naturgewalt frei sein soll.

Nicht genug, daß die Natur keine praktische Macht über den Menschen hat; der Mensch hat Macht über die Natur: er ist der Schöpfung Herr. Denn das Selbstgesetz, welchem er verpflichtet ist, gebietet ihm, das Reale zu idealisiren d. i. die Natur gemäß den Ideen der praktischen Vernunft zu formen: es bestellt ihn zu seinem Executor in der Natur und verleihet ihm also die zu diesem Beruf nothwendige Macht über die letztere.

Da diese Macht des Menschen über die Natur eine von dem Selbstgesetze verliehene Macht ist; so ist sie diesem gleich oder gemäß: und da das, welches dem Selbstgesetze gleich ist, recht heißt, so ist die Macht des Menschen über die Natur eine Rechtsmacht oder ein Recht, ein Naturrecht.

Aus dieser kurzen Deduction ergiebt sich

1) die Realität eines Naturrechts des Menschen; der Mensch hat ein Naturrecht, denn er soll es haben.

2) die Formel für den Begriff der Wissenschaft des Naturrechts: das Naturrecht ist die Wissenschaft von dem Rechte des Menschen über die Natur:

3) die Formel für den Grundsatz des Naturrechts d. i. für denjenigen Satz, welcher das Naturrecht scientifisch setzt (begründet): dem Menschen ist durch das Selbstgesetz, welches ihn in Pflicht genommen hat, Macht über die Natur verliehen; oder kürzer: der Mensch hat ein Recht über die Natur.

4) Endlich wird auch durch obige Deduction die Streitfrage: ob das Naturrecht bloß Rechte oder auch Pflichten lehre, und wie es sich von der Moral unterscheide, beantwortet. Das Naturrecht hat es bloß mit dem Naturrecht zu thun; aber die Entwickelung dieses Naturrechts des Menschen ist zugleich eine Entwickelung der äußern Verbindlichkeiten, welche in Beziehung auf jenes Recht allen Menschen obliegen. Die Pflicht im eigentlichen Sinne des Worts oder das Verhältniß des Menschen zum Selbstgesetz ist kein Object des Naturrechts, sondern der Moral; und beide Wissenschaften werden bestimmt und hinreichend unterschieden, wenn man sagt: Die Moral ist die Wissenschaft von der Verpflichtung des Menschen an das Selbstgesetz: das Na-

turrecht aber die Wissenschaft von der Berechtigung des Menschen über die Natur.

II.

Die Hauptheile der eben beschriebenen Wissenschaft werden durch eine gründliche Analysis der Natur gefunden.

Nämlich: Wir wissen, daß es in der Natur (in dieser Welt) Wesen giebt, deren Thun und Lassen wir ihnen imputiren und nach dem Selbstgesetze würdigen. Wir erkennen also einen Theil der Natur für unsers Gleichen, für etwas, welches gleich uns von dem Selbstgesetze in Pflicht genommen ist: wir erkennen diesen Theil der Natur mit einem Worte für persönlich, und die Einzelnen, welche zu ihm gehören, für Personen. Die Wissenschaft des Naturrechts, welche das Recht des Menschen über die Natur bestimmen soll, muß daher auch sein Recht über die persönliche Natur auseinander setzen. Das Personenrecht ist ein Hauptheil des Naturrechts.

Aber, wir wissen auch, daß es in der Natur außer jenen noch andere Wesen giebt, welchen wir nichts imputiren. Diesen andern Theil der Natur erkennen wir also nicht für unsers Gleichen; sondern für etwas bloß dingliches (welches zwar von uns bedingt werden kann und darf,

von welchem aber wir nicht bedingt werden dürfen) und die einzelnen zu ihm gehörigen Stücke, für Sachen. Diese Erkenntniß bestimmt den zweiten Haupttheil des Naturrechts, welcher das Sachenrecht ist.

Aber welche Rechtsgegenstände sollen nun in diesen beiden Haupttheilen des Naturrechts abgehandelt werden? Soll man sich in der Erfahrung umsehen, welche Rechtsgegenstände wohl für den irdischen Menschen die interessantesten und wichtigsten sind, und dann von diesen in der Wissenschaft reden? — Dieses Verfahren wäre nichts weniger, als wissenschaftlich. Denn, theils kann aus bloßer Erfahrung, welches das interessanteste und wichtigste sei, nicht bestimmt werden, theils verhilft die Erfahrung allein durch welche man nie alles erfährt) nicht zur Vollständigkeit des Systems. Soll ein System mit Recht für ein vollständiges gelten, so muß man seine Vollständigkeit deduciren d. h. man muß ein Princip aufweisen können, wodurch die Behauptung, daß nichts mehr und nichts weniger in das System gehöre, gerechtfertiget wird. Diesen Weg müssen wir also auch für das Naturrecht wählen.

Mag man immerhin über besondre und zufällige Rechtsgegenstände in besondern naturrechtlichen Abhandlungen philosophiren; mag man z. B. über das Lehnswesen, die Aufhebung der Klöster, die Rechte des Adels und der Geistlichkeit in Frankreich u. d. g. m. aus naturrechtlichen Principien entscheiden: in das System des allgemeinen

Naturrechts gehören doch bloß die allgemeinen und nothwendigen Rechtsgegenstände; denn dieses soll etwas mehr sein, als ein bloßes Aggregat mannichfaltiger Abhandlungen. Was allgemein und nothwendig ist, kann einzig und allein a priori, aus reiner Vernunft gewußt werden. Diejenigen Rechtsgegenstände, welche laut eines Gebots der reinen Vernunft absolut (unbedingt) sein sollen und zu deren Realisirung auf Erden der Mensch also auch Macht über die Natur haben soll: diese, und diese allein sind allgemein und nothwendig. Mithin muß in einem System des Naturrechts, welches auf Vollständigkeit des Innhalts Anspruch macht, von ihnen die Rede sein, keiner von ihnen zurückgesetzt, kein andrer hineingezogen werden.

Das Princip zur systematischen Bestimmung der Gegenstände des Naturrechts ist also:

„Von den Rechtsgegenständen, welche durchaus sein sollen, muß in dem allgemeinen Naturrechte gehandelt werden."

A.

Zuerst betrachten wir das Sachenrecht.

Der Mensch soll die Natur gemäß den Ideen der praktischen Vernunft formen, oder auf Erden ein Reich Gottes gründen. Durch diesen Auftrag des Selbstgesetzes wird dem Menschen die Macht verliehen, die Natur, welche an sich

eine formlose Materie, eine res nullius ist, durch seine Menschenkraft zu formen, sie in das Gebiet seiner Menschenkraft zu setzen d. i. sie sich zuzueignen. Dieses Zueignungsrecht ist ein absolutes Naturrecht, welches dem Menschen durch das Selbstgesetz allein in seiner ganzen Vollkommenheit verliehen ist.

Wenn der Mensch dieses absolute Naturrecht ausübt, wenn er das a priori ihm gegebene Zueignungsrecht durch ein Factum a posteriori in der materiellen Welt realisirt; so wird der Theil dieser Welt, auf welchen er sein Recht ausgeübt hat, nun in der That sein eigen: er wird sein Eigenthum. Das Eigenthum ist also nur ein hypothetisches Naturrecht, welches er nicht unbedingt a priori, sondern nur unter der Bedingung eines Factums a posteriori vollkommen hat.

Diesemnach zerfällt das Sachenrecht in zwei Stücke, nämlich

1) in das absolute, welches von der Zueignung, und

2) in das hypothetische Sachenrecht, welches von dem Eigenthum handelt.

B.

Das Personenrecht.

Alle Personen sind, als solche, einander gleich; eine ist frei, wie die andre; keine hat also über die andre eine

Rechtsmacht. Es giebt kein absolutes Personenrecht, welches affirmativ wäre. Aber, so fern eine Person der andern nicht in der Function einer Person, sondern eines bloßen Naturwesens erscheint, d. h. so fern eine Person das Naturrecht der andern verletzt, hat diese gegen jene die Macht, welche sie über die ganze Natur hat: die Macht, den Widersprüchen der Natur gegen das Recht sich entgegen zu setzen; und dieses negative Personenrecht ist ein absolutes Naturrecht.

Allein, diese bloß negative Anerkennung der Gleichheit und Freiheit der Personen genügt den Foderungen des Selbstgesetzes nicht. Dieses Gesetz postulirt, wie die Moral lehrt: daß der natürliche Mensch sich mit seines Gleichen positiv vergleichen, sich mit ihnen über sein Naturrecht vertragen und deßwegen zu Recht beständige Verabredungen treffen soll. Verträge überhaupt sind also ein allgemeiner und nothwendiger Rechtsgegenstand und das Personenrecht muß demnach in seinem hypothetischen Theile von ihnen und den (hypothetischen) Personenrechten, welche durch sie gesetzt werden, handeln.

So wie Verträge überhaupt sein sollen, so soll auch insbesondre eine Art derselben sein. Die Menschen sollen nicht entzweiet, nicht, wie die materielle Welt, eine bloße Mannichfaltigkeit, sondern einig sein, wie das moralische Gesetz, welchem sie verpflichtet sind, und nicht bloß mehre physische, sondern eine moralische Per-

son ausmachen. Die Menschen sollen sich mit einem Wort zu einander gesellen; und der gesellschaftliche Vertrag und die Gesellschaft sind also allgemeine und nothwendige Rechtsgegenstände.

Aber, das Selbstgesetz gebietet nicht bloß die Gesellschaft überhaupt, sondern auch Arten derselben.

1) Der Mensch soll der Executor des Selbstgesetzes in der Natur sein; er soll also auch in der Natur existiren, und sich daher mit seines Gleichen zur physischen Erhaltung seines Geschlechts gesellschaftlich verbinden. Stammgesellschaften oder Familien müssen daher in einem System des Naturrechts betrachtet werden.

2) Der Mensch soll seine Verpflichtung an das Selbstgesetz nie vergessen; sondern vielmehr sein moralisches Gefühl unaufhörlich beleben und das Reich der reinen Tugend in seinem Herzen gründen (sich moralisch erbauen). Gott soll praktisch für ihn existiren, und Gottes Wort von ihm in aller Welt verkündiget werden. Aus diesem Gebote entspringt die Idee einer Gesellschaft zur moralischen Erbauung des Menschengeschlechts, die Idee einer Kirche, deren Rechtsbetrachtung daher ein nothwendiger Theil des Naturrechts ist.

3) Keine Person soll das Naturrecht des andern verletzen; jede also ihre Freiheit auf die Bedingungen einschrän-

kon daß die Freiheit aller bestehen kann. Nicht der natürliche Wille der Einzelnen (die Willkür), sondern der allgemeine Wille, daß Niemanden Unrecht widerfahre, soll herrschen. So erhalten wir die Idee einer Gesellschaft zur juridischen Erhaltung (zur gegenseitigen Verbürgung und Sicherung des Naturrechts) des Menschengeschlechts: und diese Gesellschaft, welche Staat heißt, ist demnach ebenfalls ein allgemeiner und nothwendiger Rechtsgegenstand.

4) Auch kein Staat soll das Naturrecht anderer Staaten und Menschen verletzen: auch über Staaten soll der allgemeine Wille d. i. das Recht herrschen. Staatengesellschaften also zur politischen Erhaltung des Menschengeschlechts, d. h. Staaten von Staaten, Staaten der zweiten Potenz, oder mit einem Wort Reiche, sind ein allgemeiner und nothwendiger Rechtsgegenstand.

5) Endlich: So wie über Staaten, so soll auch über Reiche der allgemeine Wille regieren: und alle Reiche der Welt sollen sich zur kosmopolitischen Erhaltung des Menschengeschlechts gesellschaftlich verbinden, d. h. das Ideal eines Weltstaats, Völkerstaats, Staats der höchsten Potenz, in ihren Handlungen auszudrücken streben. Auch von diesem Welt- oder Völkerstaat muß also das Naturrecht handeln; aber die Betrachtung dieses naturrechtlichen Maximums ist auch das Ziel und das Ende der ganzen Wissenschaft.

Durch die eben vorgetragne Sätze werden demnach dem weiten Haupttheil des Naturrechts folgende Gegenstände gegeben:

1) Das absolute Personenrecht,

2) Das hypothetische Personenrecht

Das Vertrags-Recht,

Das Gesellschafts-Recht,

α) das Familien-Recht,

β) das Kirchen-Recht,

γ) das Staats-Recht,

δ) das Reichs-Recht und

ε) das Völker-Recht.

IV.

Literarische Anzeigen.

Fortsetzung der Uebersicht des Vorzüglichsten, was für die Geschichte der Philosophie seit 1780 geleistet worden.

Vergl. das 3te Heft, S. 323.

II. Schriften, welche die Geschichte der Philosophie im Ganzen umfassen.

a) Compendien.

Wir haben in diesem Zeitraum drei Compendien der Geschichte der Philosophie von Meiners, Gurlitt, und Eberhard erhalten, und noch zwei kürzere Abrisse derselben von Vollbeding und Werdermann

1) Joh. Christoph Vollbeding, Lehrbuch der theoretischen Philosophie. Berlin, 1792. 8. und

2) J. C. G. Werdermann, Kurze Darstellung der Philosophie in ihrer neuesten Gestalt. Leipzig, 1793. 8.

Die beiden letzteren verdienen hier keiner Erwähnung, weil sie allzu kurz, meistens Compilationen anderer Lehrbücher sind, und wenig Eigenes haben.

3) C. Meiners Grundriß der Geschichte der Weltweisheit. Lemgo, 1786. 8.

enthält mehr Skizzen von den Leben der Philosophen, Anzeigen ihrer Schriften und Bemerkungen einiger ihrer Behauptungen, als wirkliche Geschichte. Es ist reicher an Citationen, vorzüglich der eigenen Schriften des Verf., als an eigentlichen in die Geschichte gehörigen Materialien; und diese sind nicht einmal immer richtig angegeben, noch zu einem Ganzen verarbeitet. Die ganze Einrichtung zeigt, daß der Verf. keinen festen Gesichtspunkt der Ausführung zum Grunde legte, um die Wahl und die Verbindung der Thatsachen zu bestimmen. Denn sonst würde er nicht in dem Verhältnisse kürzer werden, als er sich den neuern Zeiten nähert, nicht Meinungen erzählen, die er für Thorheiten und Ungereimtheiten erklärt. Sogar in den weitläuftigen Lebensbeschreibungen wird mehr der Literator als der philosophische Forscher befriediget. Und endlich würde sich der sehr täuschen, der die Fragen: Warum nahm die Philosophie diesen Gang? wodurch ward sie das, was sie jetzt ist? was hat sie durch die einzelnen Systeme und Forschungen gewonnen? u. s. w. durch diese Darstellung beantwortet zu sehen glaubte, welche sich doch einem denkenden Kopfe nothwendig aufdringen.

Nach einem bessern Plane ist unstreitig

4) Joh. Aug. Eberhard, Allgemeine Geschichte der Philosophie, zum Gebrauch der akademischen Vorlesungen. Halle, 1788. 8.

gearbeitet; welches sich in der Wahl und Verbindung der Materialien zeigt. Ungeachtet auch hier sehr viel fremde, nicht in die Geschichte der Philosophie gehörige Dinge, z. B. mathematische Erfindungen, eingemischt sind, ungeachtet der eigentliche Stoff der Geschichte der Philosophie auch für ein Compendium zu kärglich gesammelt, und auch hier noch nicht genug auf den, vorzüglich innern, Zusammenhang der Begebenheiten Rücksicht genommen ist: so hat doch der Verf. mehr Aufmerksamkeit auf die Darstellung der Philosopheme und selbst ihrer Gründe gewendet. Aber auch hier ist die neuere Geschichte im Verhältniß gegen die ältere mit weniger Sorgfalt behandelt, und wenig mehr als Nomenclatur.

In Rücksicht sowohl auf den Reichthum an Materialien und auf vollständigere Darstellung der Systeme nach ihrem innern Gliederbau, als auch auf Bemerkung der äußern Ursachen, welche auf den Zustand der Philosophie Einfluß hatten, und auf größere Vollständigkeit der beigebrachten Literatur, hat

5) J. Gurlitt, Abriß der Geschichte der Philosophie, zum Gebrauch der Lehrvorträge. Leipzig, 1786. 8.

wesentliche Vorzüge vor jenen beiden Compendien. Der Verf. hat, wie man aus der Vorrede sieht, reiflich über die zweckmäßige Einrichtung und die Anfoderungen an ein solches Lehrbuch nachgedacht, den Gesichtspunkt, den Innhalt und die Form dieser Geschichte im Wesentlichen richtig gefaßt, und in der Ausführung auch vieles geleistet. Sein Hauptzweck

war nämlich: bestimmt und deutlich anzugeben, was jeder Philosoph für einen Begriff von der Philosophie gehabt, und was er zur Ausbildung eines Theils derselben beigetragen habe; und das System desselben im Ganzen und nach seinen einzelnen Theilen, vorzüglich aber die Hauptsätze, die Ableitung der übrigen, und überhaupt den Geist desselben darzustellen. Die Ausführung hat aber noch viele Fehler, die der Verf. selbst anerkennt. Die Materialien sind noch nicht durch Kritik genug geläutert, die Systeme nicht ganz rein und vollständig aufgestellt, weil sie nicht aus den Quellen sondern größtentheils aus Geschichtschreibern der Philosophie und nicht immer nach festen Grundsätzen geschöpft sind. Die neuere Geschichte ist zu kurz behandelt, und hat noch viele Lücken. Die Abtheilung der Geschichte in Perioden nach den Fortschritten der Philosophie ist im Wesentlichen gut, aber die Unterabtheilung nach den Schulen nicht zweckmäßig. Die beigefügten Urtheile sind oft einseitig und schief.

Alle drei Compendien haben noch den gemeinschaftlichen Fehler, daß sie die Geschichte der Philosophie von der Philosophie der ältesten Völker, der Aegyptier, Chaldäer, Indier, Sineser u. s. w. anfangen, bei denen doch die Philosophie nie das Kindheitsalter überschritt, die wir nur aus unzuverläßigen Nachrichten kennen, und die in keinem Zusammenhange mit der eigentlichen Geschichte steht. Fülleborn und Tiedemann haben das Verdienst, zuerst das Zweckwidrige in diesem Verfahren gezeigt zu haben.

b) Ausführlichere Schriften.

1) Joh. Gottl. Buhle, Geschichte des philosophirenden menschlichen Verstandes. 1 Theil. Lemgo, 1793. 8.

welche unter dieser Classe mit aufgezählt werden müßte, kann man noch nicht beurtheilen, da bis jetzt nur der erste

Band davon erschienen ist, der sich aber nicht sehr auszeichnet.

2) Fr. Xav. Gmeiners Literargeschichte des Ursprungs und des Fortgangs der Philosophie wie auch aller philosophischen Secten und Systeme. Gräz. 1788, 1789. 2 Bände. 8.

ist nur eine Compilation aus Brucker, die sich weder durch eine kritische Auswahl, noch durch pragmatische Behandlung auszeichnet.

3) Geschichte der Philosophie für Liebhaber. Leipzig, 1786. 87. 3 Bände. 8. und

4) Die alphabetische Bearbeitung derselben in der neuern Encyclopedie methodique.

ist für die Geschichte selbst von unbedeutendem Gewinn.

5) Diet. Tiedemann, Geist der speculativen Philosophie Marburg, 1791. (bis jetzt) 4 Bände. 8.

verdient unter diesen größeren, die ganze Philosophie umfassenden Werken zuerst genannt zu werden. Es ist die Frucht eines vieljährigen eigenen Studiums der Quellen und eines durchdachten Plans von einem Verf., den Teutschland als einen scharfsinnigen Denker und gründlichen Forscher der Geschichte der Philosophie schon aus mehrern schätzbaren Schriften kennt. Unläugbar hat es ausgezeichnete eigenthümliche Vorzüge. Die äußern Gränzen der Geschichte sind darinn richtig gezeichnet; da-

her die Philosophie der Aegyptier, Indier, Chaldäer u. s. w. gänzlich ausgeschlossen ist. Die Geschichte beginnt bei den Griechen mit dem Thales. Keine bloßen Meinungen, Einfälle und Hypothesen, sondern Behauptungen, die sich auf Gründe stützen oder zurückführen lassen, sind als Materialien aufgenommen, aus den Quellen geschöpft, und oft, wo es nöthig war, durch historische Kritik bewährt. Man findet daher eine Menge neuer Nachrichten und Forschungen, und der Verf. hat nicht einmal die Mühe gescheut, Kirchenväter und Scholastiker, (die noch gar wenig für die Geschichte benutzt waren) zu studiren. Vorzüglich ist der Verf. bemüht, den philosophischen Sinn der Philosopheme darzustellen; wo ihre Bedeutung vielseitig ist, zeigt er, auf wie vielerlei Weise sie verstanden werden können, und sucht denjenigen Sinn zu bestimmen, welcher in das System des Philosophen paßt. Die Systeme werden in der Ordnung, wie sie in dem Kopfe des Erfinders entstanden sind, oder, wenn diese nicht bekannt ist, in einer andern natürlichen Ordnung, nebst den Gründen, worauf sie beruhen, dargestellt.

Auch die äußern Ursachen und Localumstände, welche auf die Entstehung und Bildung der Systeme einen entferntern Einfluß könnten gehabt haben, werden von dem Verf. aufgesucht und angegeben. Daher mußte in die Geschichte der Philosophie ein beträchtlicher Theil der politischen und Culturgeschichte aufgenommen werden. So große Vortheile dieses auch für die Vollständigkeit der Geschichte hat, so hat doch vielleicht der Verf. die Gränzen hie und da überschritten und keine strenge Auswahl beobachtet. Wir sehen zum wenigsten nicht ein, was eine ausführliche Entwickelung der Constitution des attischen Staates und ihrer Veränderung, die Erzählung der Kämpfe, welche die demokratische und aristokratische Partei

in demselben veranlaßten, für Einfluß auf die Darstellung der Veränderungen in der Philosophie habe. Und gesetzt, dies wäre der Fall, so hätten doch alle diese Thatsachen in kurzen Bemerkungen eingestreut werden können, ohne die eigentliche Geschichte zu unterbrechen, anstatt daß, wie hier geschehen ist, die Abschnitte aus der politischen Geschichte und der Geschichte der Philosophie mit einander wechseln, und nur den Zusammenhang und Ueberblick stören. Diese Unbequemlichkeit wird noch dadurch vermehrt, daß keine Perioden und Ruhepunkte da sind, (denn die einzelnen Abschnitte entsprechen nicht ganz dieser Absicht); und daß die politische Geschichte nicht gleichen Schritt mit der Geschichte der Philosophie hält, sondern bald die eine bald die andere einen Vorsprung macht.

Ungeachtet des eignen Quellenstudiums sind doch weder alle hieher gehörige Thatsachen noch alle mit historischer Treue und in ihrer wahren Gestalt aufgestellt worden. Dies kommt zum Theil von dem Gesichtspunkt, welchen der Verf. bei Sammlung des Geschichtsstoffes gefaßt hatte, der nicht darauf gieng, dasjenige zu erforschen, was jeder Philosoph zur Begründung und Erweiterung der Philosophie als Wissenschaft in der Idee gedacht habe, sondern nur darauf aufmerksam machen sollte, was „jeder neues und eigenes gesagt hat, und in „wiefern durch ihn neue Begriffe in die Wissenschaft sind aufgenommen, alte verdeutlicht, und besser bestimmt, neue Beweise und Sätze sind erfunden, oder alte verbessert und berichtiget worden." S. VIII der Vorrede. — Dieses ist unstreitig eine sehr zweckmäßige und nöthige Regel für den Geschichtforscher, zumal wenn er nur die Veränderungen, nicht auch den Zustand einer Wissenschaft zu verschiedenen Zeiten schildern will; nur ist sie nicht die einzige, und sie erfodert außerdem auch viel Vorsicht, daß man nicht einen alten Gedanken,

der nur etwas anders ist eingekleidet worden, für einen neuen, oder auch umgekehrt einen neuen, wegen mancher übersehenen Bestimmungen, für einen alten halte: – Fehler, dergleichen wir auch in diesem Werke hie und da entdeckt haben. Der Hauptgegenstand muß aber immer der sein: was hat die Philosophie als Wissenschaft gewonnen, nicht bloß im Einzelnen, worauf der Verf. hindeutet, sondern auch im Ganzen, nach der ganzen Anlage Tendenz und Geist eines Systems und seiner Grundsätze nach der vollkommenen Entwickelung des Begriffs von der Philosophie, und deutlichen Darstellung der durch die Vernunft aufgegebenen Zwecke. Diese letzte Rücksicht vermissen wir in dieser Darstellung der Geschichte der Philosophie; eine Folge von der oben beurtheilten Theorie, woher auch der Mangel an tauglichen Principien für die Beurtheilung der Philosopheme und die Vernachläßigung des innern Zusammenhangs der Begebenheiten herrührt. Bündigkeit und Schärfe in Beweisen, Hang der Lehren zur Vielseitigkeit und Einseitigkeit des Verstandes, und die Reichhaltigkeit der bei den Nachfolgern veranlaßten Entdeckungen, dies sind die einzigen Gesichtspunkte auf die hier Rücksicht genommen ist; die, so sind aber nicht einmal zur Beurtheilung der Verdienste der Philosophen, welche der Vf. bloß beabsichtigt, noch weniger aber zur Beurtheilung ihrer Philosophie zureichend. Das letzte muß aber doch die Hauptsache in einer Geschichte sein, die nicht von den Philosophen, sondern von ihrem Denken zum Behuf einer Philosophie als Wissenschaft, handelt, und welche jener nur in Beziehung auf diese, als der Pfleger der Wissenschaft, erwähnt. Die Reichhaltigkeit in Entdeckungen, ist ein sehr zufälliger Bestimmungsgrund des Urtheils, weil er nicht allein in dem Inhalt und der Form der Philosopheme enthalten ist. Die Bestimmtheit oder Unbe-

ſtimmtheit der Philoſopheme iſt bloß logiſch, ſo wie die ihrer Beweiſe und Gründe; denn ſie kömmt auf die Unterſuchung zurück: ob die Behauptungen aus Gründen richtig und zureichend abgeleitet ſeie. Wonach ſoll aber die Wahrheit der Prämiſſen beurtheilt werden? — — Kurz, dieſe Geſchichte erzählt die Begebenheiten der philoſophirenden Vernunft, nach ihrem Zuſammenhange unter einander und in Verbindung mit der Geſchichte der Staaten und der Menſchheit, nebſt Beurtheilung ihres Einfluſſes und ihrer logiſchen bedingten Wahrheit. Sie iſt pragmatiſch und kritiſch, aber nur einſeitig; weil ſie die Philoſopheme nicht in ihrem Verhältniß zu allen Gründen und Geſetzen des menſchlichen Geiſtes darſtellt und beurtheilt. Sie entſpricht endlich daher auch ihrer Abſicht, den Geiſt der ſpeculativen Philoſophie darzuſtellen, nicht ganz vollſtändig.

Bei allen dieſen Fehlern, die nur in ſofern Fehler (eigentlich bloß Mängel) ſind, als der Verf. gewiſſe Vollkommenheiten nicht mit in ſeinen Plan aufgenommen hat, behauptet doch dieſes Werk den erſten Rang unter allen größern allgemeinen Werken, die wir bis jetzt über die Geſchichte der Philoſophie erhalten haben, und wird, wenn es erſt vollendet iſt, ein rühmliches Denkmal des teutſchen Fleißes und Forſchungsgeiſtes bleiben.

Vollkommnere Arbeiten in dieſem Fache laſſen ſich erſt dann mit Grunde erwarten, wenn erſt einzelne Theile von mehrern Männern und nach verſchiedenen Geſichtspunkten bearbeitet worden ſind. In unſerm Zeitraume ſind mehrere gute und brauchbare Schriften aus dieſer Claſſe erſchienen, welche wir nun kurz anzeigen müſſen.

III. Geschichte der Philosophie, nach einzelnen Theilen oder nach verschiednen Gesichtspunkten.

a) Schriften über einen gewissen Zeitraum.

Hierher gehören vorzüglich

1) Friedr. Victor Leberecht Plessing, Memnonium oder Versuche zur Enthüllung der Geheimnisse des Alterthums. Leipzig, 1787. 2 Bände. 8.

2) Ebendesselben Versuche zur Aufklärung der Philosophie des ältesten Alterthums. Leipzig, 1788 und 1790. 2. Bände. 8.

Beide Schriften haben einen gemeinschaftlichen Zweck, das System der metaphysischen Lehrsätze über Gott, Welt und die Seele, oder die Metaphysik der ältesten Griechen, aufzustellen und mehr ins Licht zu setzen. Der Verf. will zeigen, daß alle Philosophen Griechenlands, welche sich zum Uebersinnlichen erhoben, ein gemeinschaftliches System hatten, welches ursprünglich aus Aegypten hergestammt, und sogar einen Theil der Mysterien ausgemacht habe. Diese Behauptung ist aber nicht Resultat aus der Untersuchung der einzelnen Systeme und aus historischen Zeugnissen, sondern eine vorgefaßte, aus einigen unvollständigen und unsichern Datis aufgegriffene Meinung, welche der Verfasser durch unkritische Anhäufung von Zeugnissen auch der unsichersten Schriftsteller, durch gezwungene Deutung der Philosopheme und Verdrehung ihres Sinnes beweisen will. Wenn sich auch wirklich in allen jenen Philosophemen eben dieselben Ideen von den substantiellen Formen, von dem hypostasirten λογος, von der guten und bösen

Weltseele u. s. w. mit eben denselben Bestimmungen finden ließen, so wäre es noch immer ein Fehlgriff, sie alle deßhalb aus einem gemeinschaftlichen Mutterlande abzuleiten, so lange noch nicht ausgemacht ist, ob nicht ihre Quelle in dem menschlichen Geiste selbst zu suchen sei, aus der sie jeder einzelne Philosoph unabhängig von Tradition nehmen konnte An diese doch eben so mögliche Voraussetzung hat Plessing, wie es scheint, nicht gedacht, vielleicht weil ihn jener vorgefaßte Gesichtspunkt nicht daran denken ließ. Ganz natürlich mußte daher die Darstellung jener Systeme sehr einseitig gerathen, und ihr reiner Geist verloren gehen. Bei dem allen enthalten diese Schriften eine Menge von lehrreichen und scharfsinnigen Untersuchungen und einen wahren Schatz von gelehrten Kenntnissen, welche der Verf. zu einem weit vollkommenern Werke hätte verarbeiten können, wenn er nur das, was die Denkmäler der Geschichte enthalten, ohne es seinen Hypothesen anzupassen, hätte darlegen wollen.

3) C. Meiners Beitrag zur Geschichte der Denkart der ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt. Leipzig, 1793. 8.

gehört hieher wegen den trefflichen historischen Erläuterungen über die Entstehung und den Geist der schwärmerischen Neuplatonischen Philosophie.

Ueber die Geschichte der drei letzten Jahrhunderte, hat Bonafede unter dem angenommenen Namen Cromaziano ein Werk geschrieben, das größtentheils Bruckern folgt:

4) Agatopisto Cromaziano, della restaurazione di ogni filosofia ne secoli XVI, XVII, XVIII. Venetia, 1784 — 1789. 3 Bände. 8.

Wir haben von diesem Werke eine Uebersetzung von K. H. Heydenreich. 1791 1 Th. 8.

b) Schriften in welchen Beiträge zur Geschichte eines einzelnen Philosophen, oder einzelner Schulen vorkommen.

Unstreitig haben diese, so wie die der folgenden Classen, einen vorzüglichen Werth zur Berichtigung und Erweiterung der Geschichte der Philosophie. In den größten allgemeinen Werken können nicht alle Systeme ausführlich dargestellt, nicht alle Philosopheme von allen Seiten betrachtet werden. Der Verfasser solcher Werke, wenn er auch die ausdauerndste Geduld und die weitausgebreitetste Belesenheit besäße, kann doch nicht alles lesen, nicht alles selbst untersuchen. Solche specielle Schriften können und müssen diesen Mangel ersetzen, wenn sie zweckmäßig sind. Ihr Gegenstand läßt sich eher übersehen, der Stoff sich vollständiger aufsammeln, und die verschiedenen Beziehungen zwischen demselben und andern leicht entwickeln.

Da der Zweck dieser Schriften theils die bloße Darstellung eines Systems theils die Beurtheilung desselben, theils endlich die Untersuchung der Entstehung und Ausbildung, des Einflusses und der Schicksale desselben sein kann, so lassen sie sich in vier Classen abtheilen: in räsonnirende, kritische historische und solche, welche mehrere dieser Zwecke mit einander verbinden. Wir haben von allen diesen Arten verschiedene zum Theil vorzügliche Schriften erhalten, die wir hier nach der chronologischen Ordnung der Gegenstände aufzählen wollen.

α) Ueber Thales Philosophie.

Eine Abhandlung von Goeß in der schon oben erwähnten Schrift:

Georg Friedr. Daniel Goeß, Ueber den Begriff der Geschichte der Philosophie und über das System des Thales. Zwo Philosophische Abhandlungen. Erlangen, 1794. 8.

in welcher besonders der Zusammenhang seiner Behauptungen gut dargestellt ist.

β) Ueber das System der Eleaten

1) hat Herr Fülleborn in dem ersten und sechsten Stück seiner Beiträge sehr lehrreiche Abhandlungen geliefert, wodurch die Entstehung und der philosophische Sinn desselben völlig aufgeklärt worden ist. Die eine Abhandlung hat mehr das Eleatische System überhaupt, die zweite vorzüglich das Parmenidische zum Gegenstande, in welchen die Fragmente dieses Philosophen zu einem Ganzen verbunden, und durch philologisch-kritische Erläuterungen sowohl, als durch philosophische Entwickelung des Ideenganges erklärt sind. Die Bearbeitung ist meisterhaft. Eine solche wäre für alle diejenigen Philosophen zu wünschen, welche nicht systematisch philosophirten, und von deren Philosophemen nur noch Bruchstücke übrig sind.

2) Diese Philosophie, und besonders eine classische, nur sehr verdorbene Schrift über dieselbe, welche sich unter den Schriften des Aristoteles findet, hat viel Aufklärung erhalten durch die Disputation eben dieses Gelehrten

Liber de Xenophane, Zenone, Gorgia, Aristoteli vulgo tributus, partim illustratur commentatione. Halae. 1789.

in Verbindung mit einer kleinen Schrift von Hrn. Spalding:

Georg Ludw. Spalding, Commentarius in primam partem libelli de Xenophane, Zenone et Gorgia, praemiſſus vindiciis Philoſophorum Megaricorum. Berolini, 1793. 8.

Der letztere hat durch eine Menge von Gründen höchſt wahrſcheinlich gemacht, daß in den zwei erſten Capiteln dieſer Schrift nicht von Zeno's oder Xenophanes Lehrſätzen, nach Tiedemanns und Fülleborns Behauptung, ſondern von Meliſſus die Rede ſei.

3) Zeno's Gründe gegen die Bewegung ſind gründlich dargeſtellt und beurtheilt in einer von Hrn. Lohſe unter Hrn. Hoffbauers Vorſitz gehaltenen Diſputation:

De argumentis quibus Zeno Eleates nullum eſſe motum demonſtravit et de unica horum refutandorum ratione, praeſide Joh. Chriſt. Hoffbauer, disput. Car. Henr. Erdm. Lohſe. Halae, 1794. 8.

γ) Die Geſchichte der Sokratiſchen Philoſophie

hat durch einige Schriften gewonnen. — 1) Einige brauchbare Bemerkungen über die Veranlaſſung der beſondern Art des Sokrates zu philoſophiren, die ihren Grund in Zeitumſtänden hatte, und über den Unterſchied der Sokratiſchen und Platoniſchen Philoſophie, findet man in

Wilh. Gottl. Tennemanns Lehren und Meinungen der Sokratiker über Unſterblichkeit. Jena, 1791. 8.

Die Materialien ſind ziemlich vollſtändig geſammelt, die in ihnen liegenden Ideen herausgezogen und von der localen und zufälligen Einkleidung abgeſondert, und dabei gezeigt worden, wie Sokrates und Plato, jeder nach ſeinem beſondern Zweck, dieſe Lehre behandelten. Die ganze Ausführung beſonders die kritiſche Beurtheilung der Philoſopheme iſt noch mangelhaft.

2) Vorzüglich gut hat Hr. Gräffe in ſeiner Katechetik die Sokratiſche Methode erläutert und deren Anwendung bei dem jugendlichen Unterrichte gezeigt.

3) Der Theologie des Sokrates iſt beſonders eine, unter dem Vorſitz des Hrn. Schweighäuſer, von Hrn. Auffſchlager gehaltene Diſputation gewidmet:

Auffchlager Theologia Socratis ex Xenophontis Memorabilibus excerpta commentatio. Praef. J. Schweighäuſer. Strasburg, 1785. 4.

d) Ueber die Geſchichte der Megariker

verbreitet die von Hrn. Spalding oben angeführte Schrift neues Licht, indem ſie eine neue Ausſicht durch Erklärung einiger Behauptungen derſelben aus der Eleatiſchen Philoſophie eröffnet.

e) Die Kenntniß der Platoniſchen Philoſophie

iſt durch

1) Tennemans Syſtem der Platoniſchen Philoſophie. Leipzig, 1792 — 1795. 4. Bände. 8.

erweitert worden. Dieſe Schrift enthält die Darſtellung, nicht die Geſchichte derſelben. Das Leben des Plato iſt aus den Quel-

len geschöpft, und begreift die fragmentarischen Nachrichten, die davon gefunden werden, mit möglichster Sichtung des Unwahrscheinlichen von dem Wahrscheinlichen. Etwas mehr Rücksicht auf die Bildung und Richtung seines philosophischen Geistes hätte darinn genommen werden sollen. Die Bemerkungen über seine Schriften enthalten brauchbare Resultate und Regeln zum Gebrauch derselben. Die Darstellung seiner Philosophie geht von Betrachtung der damaligen Zeitbedürfnisse und des dadurch modificirten Zwecks seines Philosophirens aus. Darauf folgt die Bestimmung des Begriffs, des Innhalts, Umfangs und Gesichtspunktes seiner Philosophie, und die Bearbeitung einzelner Theile derselben; wobei immer auf den Zustand der Wissenschaft aufmerksam gemacht und gezeigt wird, was Plato für einen Gesichtspunkt hatte, nach welchen Grundsätzen er verfuhr, und was er geleistet habe. Alles wird mit Stellen aus den Schriften des Philosophen belegt. Der Verf. hätte zwar hie und da noch mehr auf den Zusammenhang der Gedanken untereinander, auf ihre innern Gründe sehen, und die philosophischen Behauptungen selbst zur leichteren Uebersicht zusammenstellen können. Allein ungeachtet dieser Mängel ist doch das Werk nach der richtigen Maxime verfaßt, den Philosophen aus ihm selber und nicht aus seinen Commentatoren zu erklären, und gewährt künftigen Bearbeitern den Vortheil, daß sie sich in der Philosophie des Plato orientiren können. — Ein ähnliches Werk über Aristoteles würde von großem Gewinn sein. Die Schrift:

2) Plato, über ihn und seine Philosophie. Altona, 1790

ist ohne alles Verdienst, eine elende Compilation.

3) Morgenſterns Tres commentationes de Republica Platonis. Halae, 1795.

enthalten treffliche, mit philoſophiſchem Geiſt und philoſophiſcher Gründlichkeit ausgeführte Betrachtungen über Platos Werk von der Republik, über ſein Moralſyſtem und ſeine Idee eines vollkommenen Staates.

Scharfſinnige Erläuterungen über dieſen wichtigen aber ſehr dunkeln Gegenſtand der Platoniſchen Philoſophie findet man in

4) Dammens Diſputation De humanae ſentiendi et cogitandi facultatis natura ex mente Platonis. Helmſtadii, 1792.

Noch weit mehr Licht aber hätte dieſe Schrift darüber verbreiten können, wenn der Verf. nicht von der Pſychogenie im Timäus, den ſchwierigſten Stellen im ganzen Plato, ausgegangen wäre, die erſt aus der Pſychologie erklärt werden müſſen, aber nicht dieſe zu erklären taugen.

Wir erwähnen hier noch der Aehnlichkeit wegen

5) Lilie, Platonis ſententia de animi natura. Göttingen, 1790.

und zweier Abhandlungen über die Ideen:

6) eine von Hrn. Pleſſing — in Cäſars Denkwürdigkeiten,

7) die andere von Hrn. Schultze, Diſſert. de Ideis Platonis. Wittenberg, 1786.

Beide ſuchen aus einigen abgeriſſenen nicht tief genug erforſchten Stellen, und aus einer einſeitigen Anſicht der Pla-

lonischen Philosophie zu erhärten, daß unter den Ideen des Plato gewisse immaterielle Substanzen zu verstehen seien; eine Vorstellungsart, welche sich wohl schwerlich wird behaupten können.

Eine gründliche Geschichte der Veränderungen, welche die Platonische Theologie durch die Kirchenväter erlitten hat, haben wir von Hrn. Oelrichs erhalten:

8) I. G. A. Oelrichs Commentatio de doctrina Platonis de Deo a Christianis et recentioribus Platonicis varie explicata et corrupta. Marburg, 1788. 8.

ζ) Die Bearbeitung der Philosophie des Aristoteles

ist nicht so reichhaltig ausgefallen, ob sie gleich derselben so würdig als bedürftig ist. Außer einer

1) Abhandlung von Hrn. Plessing in Cäsars Denkwürdigkeiten

mit harten Beschuldigungen der Intoleranz und vieler Plagiate, die sich nicht rechtfertigen lassen, und vergeblichen Versuchen, die Identität seines Systems mit dem des Plato zu erweisen, verdient eine

2) Abhandlung von Hrn. Fülleborn, Ueber die Theologie des Aristoteles, in dem 3ten Stück seiner Beiträge

und

3) Vater, Vindiciae Theologiae Aristotelis. Halae, 795;

mehr Aufmerksamkeit. Die erste giebt in der, dem Verf. eigenthümlichen Leichtigkeit und trefflichen Darstellung eine kurze Uebersicht der theologischen Lehrsätze, und macht ihren

bloß ſpeculativen Geiſt bemerklich; die letzte vertheidiget den Stagiriten gegen die ihm von Sextus und andern neuern Schriftſtellern aufgebürdete Meinung, als mache er den oberſten Himmelskreis zu dem höchſten Gotte, und entwickelt gründlich, mit Ausziehung der dahin gehörigen Stellen, Ariſtoteles Behauptungen vom Himmel, woraus ſich ergiebt, daß er dieſen von der abſolut erſten Urſache aller Bewegung hinlänglich unterſchied.

Die Hauptpunkte der Ariſtoteliſchen Moralphiloſophie ſind in einer akademiſchen Schrift von Hrn. Dellbrück

4) Ariſtotelis Ethicorum Nicomacheorum adumbratio accommodt ad noſtrae Philoſophiae rationem facta. Praef. Wolf. Halae, 1790)

gründlich erklärt und beurtheilt.

7) Ueber die folgenden Theile der Philoſophie

ſind nur ſehr wenige Beyträge erſchienen, die wir kurz anführen.

1) Des Herrn Conz Abhandlungen für die Geſchichte und das Eigenthumliche der ſpätern ſtoiſchen Philoſophie; eine treffende Charakteriſtik der Philoſophie des Seneca Epikets, und Antonin;

2) Die Abhandlungen des Hrn. Fülleborn über die Philoſophie der Neuplatoniker eigentlich nur über die Entſtehungsart ihrer ſchwärmeriſchen Denkart — über das Leben und die Philoſophie des Campanella, über Vanini, Tſchirnhauſen; worinn die Verdienſte dieſer Männer um die Philoſophie nach ſehr richtigen Grundſätzen gewürdiget werden; und

3) Heydenreich, über die Philosophie des Cartes in dem 1. Band seiner Originalideen;

sind schätzbare Abhandlungen für die specielle Geschichte der Philosophie.

β) Ueber die kritische Philosophie.

Die wichtige Revolution in der Philosophie, durch Kants Kritik veranlaßt, ist noch zu neu, als daß darüber schon eine gründliche Geschichte erwartet werden könnte.

1) Wills Vorlesungen über die Kantische Philosophie. Altdorf, 1788

enthalten nur einige Nachrichten von den äußern Schicksalen; so wie die Skizze einer Geschichte derselben in den

2) Materialien zur Geschichte der kritischen Philosophie. Leipzig, 1793

nächst diesen, eine verwirrte und geistlose Aufzählung der Einwürfe und Streitigkeiten derselben liefert.

Weit mehr Durchdachtes enthält

3) Reinholds Schrift über die Schicksale der Kantischen Philosophie.

c) Schriften über die Geschichte der Philosophie bei einzelnen Nationen

Es würde sehr nützlich sein, wenn wir über jede Nation, in welcher Philosophie ist bearbeitet worden, ein geschichtliches Werk hätten, worinn nicht nur die Verdienste derselben und einzelner Denker um Philosophie gründlich dargestellt, sondern auch gezeigt würde, welchen Einfluß der Charakter, die Denkungsart, Sitten, Religion und Verfassungen eines

Volkes auf die Cultur und den Gang dieser Wissenschaft gehabt haben. Hier hätte der Geschichtschreiber die beste Gelegenheit, die Geschichte der Philosophie in Verbindung mit der politischen und Culturgeschichte der Nationen zu betrachten, und ihren wechselseitigen Einfluß zu zeigen. Ein Werk, worinn diese Idee ausgeführt wäre, haben wir noch gar nicht.

1) Die Skizze einer Geschichte der französischen Philosophie, von Hrn. Jülleborn, im 5ten St. seiner Beiträge, und

2) die Geschichte der ältesten griechischen Philosophie, von Ebendemselben, im ersten Stücke;

sind nicht nach dieser Idee bearbeitet.

3) Meiners Geschichte der Wissenschaften bei den Griechen und Römern. Lemgo, 1781. 2 Bände. 8.

kann nicht hieher gezählt werden, weil sie nicht Philosophie allein zum Gegenstande hat. Die Lebensbeschreibungen, Charakterschilderungen der Philosophen, Betrachtungen über ihre Schriften, historische Darstellungen ihrer Lehren, sind nur Materialien, und zum Theil schätzbare Vorarbeiten für eine solche Geschichte.

d) Nach einzelnen Wissenschaften und Lehren.

Der höhern Vollendung der allgemeinen Geschichte der Philosophie muß noch die specielle historische Bearbeitung der Wissenschaften vorausgehen. Diese kann aber auf doppelte Art geschehen. Man kann von dem Zustande einer Wissenschaft, eines Theils derselben, oder auch nur einer einzelnen Lehre ausgehen, und rückwärts in den Denkmälern der Geschichte nachsehen, wie und wodurch sie

das geworden ist. Umgekehrt kann man auch von dem ersten Entstehen derselben, von ihren Keimen anfangen und ihre Ausbildung, Erweiterung, Beschränkung und Begründung nach der Zeitfolge darstellen. In beiden Fällen ist der Begriff, der Umfang, der Innhalt und vorzüglich die Grundsätze, die man dabei zu befolgen hat, der wichtigste und wesentlichste Gesichtspunkt. Soll eine Geschichte dieses pragmatisch darstellen, so muß man nothwendig auf die letzten Gründe, auf die Gesetze des menschlichen Geistes und ihre jedesmal vorhandene deutliche und bestimmte oder undeutliche und schwankende Erkenntniß zurückgehen.

Es giebt auch äußere Ursachen, welche auf den Gang einer Wissenschaft Einfluß gehabt haben; auch diese dürfen in einer vollständigen Geschichte nicht übergangen werden; aber jene inneren Gründe sind doch die Hauptsache. Die äußern geben nur den ersten Anstoß und Veranlassung zur Thätigkeit des menschlichen Geistes; wenn er diesen erhalten hat, so verfahrt er nach eignen Gesetzen, in Bearbeitung eines wissenschaftlichen Gegenstandes.

Für diesen Theil der Philosophie ist in diesem Zeitraume sehr wenig geleistet worden. Es sind nur einige Versuche der Art erschienen, in denen mehr die Rede davon ist, was die Denker behauptet, als warum, und nach welchen Gründen sie es behauptet haben.

1) Hrn. Fülleborns Geschichte der Logik unter den Griechen, im 4. St. seiner Beiträge

ist nur eine Skizze;

2) Hrn. von Ebersteins Versuch einer Geschichte der Logik und Metaphysik unter den Deutschen Halle 1795.

fängt erst von Leibnitzens Zeiten an, ist noch nicht geendiget, und nach keinem durchdachten Plane ausgeführt. Er giebt

meistentheils nur Auszüge aus den dahin gehörigen Schriften, aus denen man wohl allerlei Gedanken der Philosophen über logische und metaphysische Gegenstände erfährt, aber nicht die Veränderungen, den Gang den diese Wissenschaften genommen haben, nicht die Principe, nach denen man verfuhr, nicht die Ursachen, aus welchen sich ihre Veränderungen erklären lassen. Und weil die Schriften aus beiden Wissenschaften bunt unter einander aufgeführt werden, so kann man sich in keiner orientiren, und das zusammengestellte Mannichfaltige gewährt keine Einheit.

3) Werdermanns Versuch einer Geschichte der Meinungen über Schicksal und menschliche Freiheit, von den ältesten Zeiten bis auf die neuesten Denker. Leipzig, 1793. 8.

ist ebenfalls nach keinem bessern Plan gearbeitet, nur daß sie alle Zeiten und Nationen umfaßt. Vollständigkeit und pragmatischer Geist fehlt beiden.

Es ist Schade, daß Bardili seine Idee, eine Geschichte der metaphysischen Begriffe zu bearbeiten, wovon seine Schrift:

4) Epochen der vorzüglichsten philosophischen Begriffe. Erster Theil. Epochen der Ideen von einem Geist von Gott und der menschlichen Seele. System und Aechtheit von den beiden Pythagoräern, Ocellus und Timäus. Halle 1788 8.

den ersten Versuch enthält, wie es scheint, aufgegeben und daß er sie nur auf die Begriffe Gott, Seele und Geist eingeschränkt hat. Denn es war ein sehr glücklicher Gedanke, diese Begriffe bis an ihren ersten Ursprung oder bis dahin zu verfolgen, wo sie der menschliche Geist zuerst äußerte, und ihre nachherige Ausbildung zu zeigen. Es ist sehr zweckmäßig, daß er in dieser Geschichte von der griechischen Na-

rion ausgeht, und zwei Epochen der Dichtung und des Räsonnements festsetzt; er führt sie aber ohne zureichenden Grund nur bis auf Cartes. Denn wenn auch dieser den Begriff eines Geistes eigentlich zuerst rein auffaßte, so haben doch die Begriffe von Gott und Seele nachher noch mannichfaltige Veränderungen erfahren. Man würde vielleicht an diesem Werke tadeln müssen, daß die Geschichte zu unvollständig ist, daß noch manche Angaben zu berichtigen sind, daß der Verf. nicht sowohl die Geschichte dieser Begriffe, als Betrachtungen über die theologischen Lehrsätze der Alten geliefert, und nicht immer die empirische Deduction von der reinen, die metaphysische Begriffe und ihren concreten Gebrauch unterschieden hat, wenn es nicht der Verf. selbst noch für einen unvollkommenen Versuch angesehen wissen wollte.

Die Lehrsätze der griechischen Philosophie über Gott, hat Herr Meiners in seiner

5) Historia de Deo vero. Lemgo 1780.

auf eine populäre Weise dargestellt. Man findet darinn das Bekannte gut zusammengeordnet, mit vielen historisch kritischen Untersuchungen, welche dem Buche seinen vorzüglichsten Werth geben.

6) Tennemanns Lehren und Meinungen der Sokratiker über Unsterblichkeit

von welchem schon oben Erwähnung geschehen ist, das aber auch hieher gehört, ist ein jugendlicher Versuch mit vielen Mängeln. Die Vollständigkeit, welche bei einem so speciellen Gegenstand leicht zu erreichen war, und das Bestreben, Meinungen von Behauptungen abzusondern, und die lezten in dem Sinne der Philosophen mit ihren Gründen und Anwendungen darzustellen, giebt ihm aber doch eine Stelle unter den brauchbaren Werken.

Eine vollständige Geschichte der Lehre von der Fortdauer der Seele hat Herr Flügge

7) Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit Auferstehung, Gericht und Vergeltung. Leipzig. 1794, 1795. 8.

angefangen. Die ersten Theile liegen noch außer dem Gebiet dieser Geschichte, da sie nur erst Untersuchungen über die populären Vorstellungsarten verschiedener Völker, (die Griechen ausgenommen) über diesen Gegenstand enthalten.

e) Nach den verschiedenen Methoden.

Unter diese Rubrik gehört nur allein

Stäudlins Geist und Geschichte des Skepticismus. Leipzig 1794. 2 B. 8.

Es giebt überhaupt nur drei Methoden zu philosophiren, die dogmatische, die skeptische, und die kritische. Dogmaticismus und Skepticismus sind immer unzertrennliche Gefährten gewesen, so lange als man philosophirt hat; die Kritik beurtheilt sie beide und weist die Ansprüche des einen und des andern in seine gehörige Schranken zurück. Um die Geschichte des Skepticismus zu schreiben, muß man einen bestimmten Begriff von demselben, von dessen Charakter und Unterschiede von dem Dogmaticismus haben. Dieses fehlt dieser Geschichte, ungeachtet sich der Verf. in der vorangesetzten Abhandlung darum beworben hat. Wenn er einen festen Gesichtspunkt gewählt hätte, so würde uns seine Geschichte die Censur, welche die Vernunft von Zeit zu Zeit gegen ihre dogmatischen Behauptungen ausgeübt hat, darstellen, und zeigen, wie sie in der Person der Skeptiker, ohne irgend eine Partei zu nehmen, die Entscheidungen der Philosophen mit ihren Gründen in Anspruch nahm, und wie sie dabei verfuhr;

kurz sie würde den Skepticismus immer in Verhältniß zu dem Dogmaticismus (denn jener bestreitet diesen immer aus diesem selbst, und wird daher durch diesen modificirt) dargestellt haben, und dadurch dem Titel entsprechen, welcher den Geist des Skepticismus vor Augen zu legen verspricht, (wenn sich dieses nicht etwa auf die vorläufige Abhandlung allein bezieht). Immer hätten dann die Literargeschichte und die Lebensbeschreibungen der Skeptiker, und so vieles von Dogmatikern, was ohne Beziehung auf den Skepticismus gesagt ist, wegbleiben können, ohne daß das Werk etwas von seinem Interesse verloren hätte. Wir beziehen uns übrigens auf die Recension dieses Werkes in dem 3. Hefte dieses Philosophischen Journals.

Eine Geschichte jeder dieser drei Methoden dürfte, wenn sie sich nur mit dem Geist des Verfahrens nicht mit dem Materialen befaßte, nicht sehr weitläuftig, und wenn sie mit pragmatischem Geiste abgefaßt würde, doch sehr interessant werden.

IV. Von Lebensbeschreibungen der Philosophen

ist nichts erhebliches geliefert worden, insofern wir nämlich nur diejenigen hier in Anschlag bringen, welche uns den Philosophen als Philosophen zeigen und eigentlich für die Geschichte der Philosophie gehören. Obgleich in einigen diese Rücksicht nicht vergessen ist, so ist sie doch auch nicht die vorzüglichste.

Mit Uebergehung dieser Rubrik gedenken wir daher noch

V. Einiger vermischten Schriften.

Ueber die Aehnlichkeit und Verschiedenheit der ältern und neuern Philosophie sind in diesem Zeitraume zwei Abhandlungen erschienen.

1) Ant. Fr. Büsching, Vergleichung der griechischen Philosophie mit der neuern. Ein Versuch und eine Probe. Berlin, 1785. 8.

worinn er, wie ein anderer Dütens, zeigen will, daß die neuere Philosophie mit der ältern in den meisten Punkten übereinstimme, und zwar durch bloße Zusammenstellung mehrerer Stellen und Worte, die aus dem Zusammenhange gerissen sind. So mangelhaft diese Methode ist, so enthält doch diese Schrift viel lehrreichen Stoff, und manchen bedeutenden Wink.

2) Die Abhandlung vom Hrn Fülleborn in dem 4ten Stück seiner Beiträge,

enthält nur einige Betrachtungen über die Uebereinstimmung und Verschiedenheit beider, dem Innhalte und der Form nach; sie wiegen aber an Gründlichkeit und treffendem Scharfsinn jenes ganze Büchlein auf.

Ueberhaupt verdienen diese Beiträge des Herrn Fülleborn

Georg Gustav Fülleborn Beiträge zur Geschichte der Philosophie. Züllichau und Freystadt, 1791. 8. (bis jetzt 6 Stücke).

wegen ihrer mannichfaltigen Innhalts, und ihrer eben so lehrreichen als schön geschriebenen Abhandlungen noch eine rühmliche Erwähnung, und jeder Freund dieses Theils der Literatur muß diesem reichhaltigen Magazin eine lange Dauer und den Beitritt mehrerer Arbeiter wünschen.

Die nicht unbeträchtliche Anzahl von Schriften, welche in diesem Zeitraume über die Geschichte der Philosophie erschienen sind, ist ein gutes Zeichen von dem thätigen Eifer,

mit welchem dieser Zweig der Literatur betrieben wird. Das lebhafte Interesse für Philosophie, welches die letzten Jahrzehnde dieses Jahrhunderts auszeichnet, mußte sich nothwendig auch über das Studium ihrer Geschichte verbreiten. Unzweckmäßige Bearbeitungen der vorigen Zeit erzeugten das Bedürfniß nach bessern, und die neuen Ansichten und Gesichtspunkte, welche die kritische Philosophie darbot, weckten mehrere Geschichtforscher, die ältern Verhandlungen der philosophirenden Vernunft von neuem zu durchsuchen, theils um in ihnen Bestätigungen für die neuere oder für die von dieser bestrittene Philosophie zu entdecken, theils um diese Geschichte selbst den neuern Ideen und daraus hervorgehenden Foderungen mehr anzupassen.

Durch alles dieses hat unstreitig die Geschichte der Philosophie vieles gewonnen, sowohl in Ansehung ihres Innhalts, als in Ansehung ihrer Behandlungsart. Die historische Kenntniß von einzelnen Systemen und Philosophemen ist durch Bearbeitung philosophischer Werke, durch Studium der Quellen, durch Sammlung neuer Materialien erweitert und berichtiget worden. Es ist natürlich, daß man mehr darinn findet, weil man mehr sucht. Auch die Bearbeitungsart der Materialien, und die Darstellung der Begebenheiten hat im Ganzen mehr Vollkommenheit erlangt. Die historische Kunst, die Begebenheiten nicht bloß aufzuzählen, sondern auch in ihrem innern und äußern Zusammenhange darzustellen, und der kritische Geist, sie nach ihrem Werth und Einfluß zu beurtheilen, zeigt sich mehr oder weniger als auszeichnender Zug in den meisten Schriften. Die Beurtheilung gewinnt immer mehr an Unparteilichkeit, Gründlichkeit, Entfernung von falschen Rücksichten und Seitenblicken, jemehr man sie von ihrer philosophischen Seite zu betrachten anfangt. Obgleich also vielleicht noch in keiner dieser Rücksichten etwas Vollendetes ist geleistet wor-

den, so ist doch dieser Theil der Literatur im Steigen und es ist nichts mehr zu wünschen, als daß man nur auf dem betretenen Wege nicht zurückgehen, sondern immer fortschreiten möge. So wird mit dem Sammeln der Materialien, die Kunst sie zu ordnen und zu bearbeiten, neben der historischen Kenntniß die philosophische Einsicht immer in gleichen Schritten wachsen, und diese Geschichte an Umfang, Innhalt, Zusammenhang und Einheit ihrer Vollendung immer näher rücken.

Dieser Ruhm scheint der Teutschen Nation vorbehalten zu sein. Sie hat nicht allein so wie überhaupt in den neuern Zeiten, so auch in diesem Zeitraume das meiste für sie gethan, sondern auch dazu gleichsam einen Beruf durch gewisse Nationaleigenthümlichkeiten und durch den Grad der wissenschaftlichen Cultur, den sie errungen hat. Den Geist der Bedachtsamkeit und Gründlichkeit, Gedult und Anhaltsamkeit im Forschen, Kälte und Ruhe im Prüfen und Beurtheilen hat sie vielleicht mit andern gemein, zum wenigsten nicht im ausschließenden Besitz; aber sie zeichnet sich durch einen gewissen Universalgeist aus, der alle Zeiten und Nationen, als sein Eigenthum betrachtet, alles Wissenswerthe auch von andern zu sammeln, es in ein Ganzes zu vereinigen strebt, und ohne Nationalstolz und Parteilichkeit zu würdigen weiß.

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Friedrich Immanuel Niethammer

Professor der Philosophie zu Jena.

Dritten Bandes Zweytes Heft.

1795

bei dem Hofbuchhändler Michaelis in Neu-Strelitz.

Innhalt des zehnten Hefts.

I. Abhandlungen.

1) Bruchſtücke aus einer Schrift über die Philoſophie und ihre Principien. Von Hrn. Prof. C. C. E. Schmid. S. 95

2) Ueber den Urſprung der Sprache. Von Hrn. D. Forberg. 135

II. Recenſionen philoſophiſcher Schriften.

1) Eſquiſſe d' un tableau hiſtorique des progrès de l'eſprit humain. Ouvrage poſthume de Condorcet. 1795. 161

I.

Bruchstücke

aus einer Schrift

über die Philosophie und ihre Principien.

Zu vorläufiger Prüfung vorgelegt.

Ueber den Sinn des Problems.

„Ein erster Grundsatz der Philosophie als Wissenschaft wird gesucht." — Wir reflectiren vorerst nur darüber, was in diesem Gesuch eigentlich liegt und nicht liegt.

„Er wird gesucht." So ist er demnach noch nicht gefunden. Hier sind zwei Fälle möglich. Entweder ist er gar

nicht als ein Satz vorhanden, oder nur noch nicht als Grundsatz anerkannt. Auf den ersten Fall hätte der Erfinder einen ganz neuen Satz aufzustellen, auf den andern nur zu zeigen, daß ein bereits bekannter Satz alle Philosophie begründe.

Der erste Grund der Wissenschaft, welcher in der Wissenschaft selbst liegt, ist ein Satz. Jeder andre Grund liegt außer ihr.

Der Satz, als Urtheil betrachtet, läßt sich auch vorstellen als Begriff; der Grundsatz, als Grundbegriff. Grundbegriff und Grundsatz der Philosophie ist wesentlich Eines.

Die Bedingung des Grundbegriffes oder Grundsatzes ist zwar ein Grund, aber kein Satz, mithin auch nicht Grundsatz der Philosophie. Sie bestimmt das Dasein der Philosophie real, aber nicht ideal; als Sachgrund, nicht als Erkenntnißgrund.

„Grundsatz der Philosophie." — Ist alle Wissenschaft Philosophie? alle Erkenntniß Wissenschaft? Oder ist Philosophie der Erkenntnißgrund aller Wissenschaft, oder gar aller Erkenntniß? — Darauf kommt es an, wenn die Frage entschieden werden soll: ob der erste Grundsatz der Philosophie auch zugleich Grundsatz aller menschlichen Erkenntniß überhaupt sein müsse oder doch sein dürfe? oder

ob derſelbe vielmehr nur in dieſem beſtimmten, und in keinem andern Gebiete herrſchen ſoll?

„Grundſatz der Philoſophie.“ — Man ſetzt voraus, die Philoſophie ſei Eines, und nicht Vieles; Syſtem, nicht Aggregat. Sonſt gäbe es Grundſätze für philoſophiſche Lehren oder Wiſſenſchaften, keinen Grundſatz für die Philoſophie.

Man ſucht den Grundſatz für die Philoſophie. — Sucht man wohl den Grundſatz für das, was man nicht hat? Umgekehrt, hat man die Philoſophie ohne den Grundſatz? Alſo wer den Grundſatz für die Philoſophie ſucht, der hat Philoſophie und hat ſie auch nicht. — Müßte man nicht lieber die Philoſophie für den Grundſatz ſuchen, als den Grundſatz für die Philoſophie? oder ſucht man eigentlich beides auf Einmal? Man ſucht den Grundſatz für eine Wiſſenſchaft, die ebenfalls noch geſucht wird. Aber man muß doch wiſſen, was man ſucht; man beſinnt ſich nur auf etwas, was man zu haben meint. Streben nach hellem Selbſtbewußtſein! eine wahrhaft Platoniſche Erinnerung, als hätte man nur vergeſſen, ins Dunkel wiederkehren laſſen, was einſt ſchon da war im hellen Lichte.

„Erſter Grundſatz.“ Jeder Satz, dem kein andrer ſeiner Art beigeordnet ſein kann, iſt Grundſatz. Es läßt ſich eine Reihe untergeordneter Grundſätze — wenigſtens vorläufig — für die Philoſophie gedenken. Der-

jenige, welcher auch keinem andern untergeordnet ist, heißt allein ein erster.

„Ein Erster, oder mehrere erste?" Der letzte Fall ist wenigstens vorläufig gedenkbar. Die Vorstellung des Ersten schließt an und für sich nur jeden Untergeordneten, aber nicht den beigeordneten Satz aus. Ist vielleicht nur durch Zwei die Erzeugung eines Dritten, nur aus zwei Kenntnissen ein Vernunftschluß möglich? Doch — bedürfte es dann nicht wieder Eines dritten, oder in der That einzigen Ersten, welches jene Zwei vereinte, welches die Subsumption des Untersatzes unter den Obersatz vermittelte?

„Der erste Grundsatz für alle Philosophie wird gesucht." Soll, kann er vielleicht immer nur gesucht und nie gefunden werden? Ein Freund schrieb mir neulich hierüber folgendes: „Ein letzter Grundsatz der Philosophie in „der Eigenschaft, als ein gefundener, ist mir eine große „Chimäre. Die Vernunft ist gezwungen, absolute Totalität „der Bedingungen alles Bedingten zu suchen; aber sie „verkennt sich, wenn sie es hie oder da gefunden zu haben „meint. Wir sind genöthiget, eine philosophische Urbedingung alles philosophisch Bedingten zu suchen; aber wenn es „heißt: Siehe hier ist Christus, er ist in * * oder in * *, „so glaubts nicht. — Diese Idee kann für uns nur regulativen Gebrauch haben und die so genannten absolut ersten „Sätze der Herrn * * und * * gehören mit den Antinomien „und Paralogismen in Eine Classe." — Allein mit einem

ſolchen Machtſpruche läßt ſich die Nachfrage keineswegs zurückweiſen. Es muß ſich doch finden laſſen, ob es einen abſolut erſten Grundſatz des philoſophiſchen Wiſſens gebe oder nicht? und von welcher Art ein ſolcher Grundſatz ſei, was er für die Wiſſenſchaft, als ſeine Folge, und für den Geiſt, als ſeinen Urheber, ſein könne? Und wenn es keinen gäbe, ſo müßte ſich doch ein Grund finden laſſen, warum es einen Satz von dieſer Art nicht geben könne; es müßte ſich doch dem Bedürfniſſe der Fragenden auf irgend eine andere Weiſe abhelfen laſſen. Von der Unmöglichkeit, das Unbedingte in einem gegebenen Gegenſtande (welcher uns unter gewiſſen Bedingungen, alſo nicht unbedingt, gegeben wird) aufzuzeigen, läßt ſich durchaus nicht auf eine Unmöglichkeit eines Unbedingten in der Wiſſenſchaft ſchließen; eher könnte dieſe Parallele dazu dienen, uns die ſubjective Natur eines erſten Grundſatzes für die Philoſophie vorläufig anzudeuten.

Alle Räſonnements, wodurch man es verſuchen kann, die Unmöglichkeit eines erſten abſoluten Grundſatzes der Philoſophie zu beweiſen, laufen darauf hinaus, daß die Vernunft das Unbedingte, als die höchſte Einheit aller Erkenntniſſe, in keinem Objecte aufzeigen und alſo auch den Zuſammenhang alles Bedingten mit dem Unbedingten, aller Mannichfaltigkeit mit der Einheit, nicht objectiv darthun kann. Dies läßt ſich auch wirklich aus der Natur unſers Erkenntnißvermögens bündig ſchließen. Es giebt alſo keinen Grundſatz, welcher die Erkenntniß des Unbedingten, als eines Ob-

jects, enthielte, und es kann sogar keinen geben. — Allein muß denn der erste Grundsatz der Philosophie (wenn einer vorhanden ist) schlechthin objectiv sein? In dem Falle wird ein solcher Grundsatz allerdings eine Chimäre. Dieser Folgerung läßt sich ausweichen, sobald man annimmt: der erste Grundsatz ist subjectiv; er bezeichnet die absolute Einheit des Subjects in dessen selbsteignem Bewußtsein; er bezieht diese absolute Einheit auf alle gegebene Mannichfaltigkeit und wird nur dadurch objectiv (bestimmend für das Object), daß das Subject (Ich) alle Objecte, in so fern sie seine Objecte sind, bestimmt und ihnen in Beziehung auf sich selbst in dem ursprünglichen Vorstellen ihr Dasein giebt. Ein solcher Satz nöthigt uns weder an sich, noch in Beziehung auf seine Folge, über ihn selbst hinaus zu gehen. Nicht an sich; denn er hat unmittelbare Gewißheit, als ein Factum im Bewußtsein. Nicht in Beziehung auf seine Folge; denn er ist der höchste Bestimmungsgrund aller Erkenntnisse durch sich selbst, diese Erkenntnisse selbst aber werden als dasjenige, was durch ihn die höchste Bestimmung empfangen soll, mithin als etwas Bestimmbares, in dem Bewußtsein Gegebenes, vorausgesetzt. Mithin fehlt es nicht an Materialien, an Untersätzen, worauf sich der erste Grundsatz, als Obersatz, zur Erzeugung neuer Erkenntnisse anwenden läßt. Diese Erkenntnisse haben daher auch keine andere Sphäre, als das Bewußtsein des Subjects selbst; der Grundsatz bestimmt alles, aber auch weiter nichts, als was innerhalb dieser Sphäre des Bewußtseins liegt. Ganz an-

ders würde ſich freilich die Sache alsdann verhalten, wenn (wie einige dieſe Sache vorſtellen, *) die Philoſophie, als reine Philoſophie betrachtet, ein ganz andres Object, als die empiriſche, haben ſollte, nämlich das menſchliche Gemüth, in wie fern uns ſeine Beſchaffenheiten nicht durch ein unmittelbares Bewußtſein bekannt ſind. Denn alsdann würde es durchaus an einem Oberſatze fehlen, vermittelſt deſſen man aus dem im Bewußtſein Gegebenen, als dem Bedingten, auf ſeine beſtimmte und zwar höchſte Bedingung, als etwas Nichtgegebenes, ſchließen könnte. Ein ſolcher Oberſatz iſt ſchlechterdings unmöglich, folglich auch ein Grundſatz für eine ſolche Philoſophie, folglich aber auch eine ſolche reine Philoſophie ſelbſt, welche (nach dem aufgeſtellten Begriff) durchaus transſcendent**) und alſo leer und grundlos, ein müſſiges Hirngeſpinſt ſein würde.

Wir nehmen vor der Hand weiter nichts an, als das Factum: daß wir einen abſolut erſten Grundſatz der Philo-

*) Z. B. Hr. D. Feuerbach in ſeiner Abh. über die Unmöglichkeit eines erſten abſoluten Grundſatzes der Philoſophie. In dieſem Philoſophiſchen Journal, B. II. Heft 4. S. 306 ff.

**) Jede Philoſophie, welche die Gränze möglicher Erfahrung und des Bewußtſeins verläßt, iſt in dieſer Rückſicht transſcendent, und es iſt gleichgültig, ob ſie das Object an ſich und ſeine Einflüſſe, oder das Subject an ſich und ſeine Handlungen beſtimmen, und daraus das Bewußtſeinſelbſt, nebſt der urſprünglichen Vorſtellung erklären will.

sophie suchen. Wir suchen also Einheit. Dieses Zurückführen alles Mannichfaltigen auf Einheit ist das ganze, große Anliegen der Philosophie, welche durch Bestimmung dieser Einheit in Einem obersten Grundsatze ihr Wesen und Dasein empfängt. Führt uns vielleicht die bloße Reflexion über dieses Suchen selbst, als Thatsache betrachtet, zu dem hin, was wir suchen? Ist hier vielleicht der einzige Fall in der Philosophie, wo die Antwort schlechthin in der Frage selbst liegt? Und übersah man vielleicht eben darum die rechte Antwort, weil sie dem Fragenden zu nahe lag?

In Aufsuchung dieses ersten Grundsatzes sucht die Vernunft nichts anders, als — sich selbst. Sie ist es, welche philosophirt; sie der Standpunkt, von dem sie auf alles und jedes hinblickt; das erste Glied, woran sich alles Reale als ihr Eigenthum ankettet, ist sie selbst. Das erste Bewußtsein, welches sich von innen heraus nach allen möglichen Richtungen hin ausbreitet, ist das Selbstbewußtsein.

Vor allem Finden geht das Suchen, vor allem Erreichen das Streben voraus. Im ersten Selbstbewußtsein stellt sich die Vernunft sich selbst als suchend, als strebend vor.

Sie selbst ist Eines; alles was ist, außer dem Einen, d. i. alles, was die Vernunft außer sich selbst findet (alle Materie) ist an und für sich nicht Eines, sondern Vieles. Die Vernunft bestimmt nicht das, *was* ist (Materie der Erkenntniß), sondern *wie es* ist oder sein soll (die Form),

und zwar für sich selbst. Sie bezieht demnach Alles auf Eins und Eins auf Alles.

Die Philosophie trägt diese Form — Einheit — über auf alles und jedes, was nur in dem Gebiete der Vernunft liegt; ihr erster Grundsatz bezieht diese allgemeine Form — Einheit — auf alles überhaupt, was ihrer irgend fähig sein mag. Er unterwirft alles dieser Urform, diesem höchsten reinen Gesetze der Einheit.

Da aber die Vernunft sich selbst und etwas, was sie nicht selbst ist, unterscheidet: so kann der höchste Grundsatz nicht als Theorem, als Lehrsatz dessen, was ist und wie es ist, sondern nur als Foderung an Alles oder vielmehr als eine Foderung der Vernunft an sich selbst erscheinen, allem was in ihrem Kreise, in der Sphäre ihres Erkennens und Wirkens, liegt, ihr selbsteignes Gepräge der höchsten Einheit aufzudrücken.

In Bezug auf die Vernunft selbst ist der oberste Grundsatz der Philosophie formal und material zugleich, (also constitutiv) weil hier Form und Materie Eins ist; auf Objecte aber bezogen, ist derselbe lediglich formal und also relativ, weil der Vernunft nur die Form (Art zu sein), nicht aber die Materie (das Sein) alles Wirklichen außer ihr untergeordnet ist.

Was der Vernunft und folglich auch der Philosophie unterworfen sein soll, das muß im Selbstbewußtsein vor-

kommen, weil durch dasselbe die Sphäre des Einflusses der Vernunft bestimmt wird. Die Vernunft setzt also schon Data zur Erkenntniß voraus, und der Grundsatz der Philosophie kann folglich mit einem solchen Grundsatz aller Erkenntniß, welcher den materialen Erkenntnißgrund derselben in sich schließt (wofern es auch irgend einen Grundsatz dieser Art geben könnte) durchaus nicht Einer und derselbe sein.

Allgemeine Reflexion über die Versuche jenes Problem zu lösen.

Immer hat man von Einer Philosophie, als einem nothwendigen Ganzen gesprochen; aber man hat es auch nicht einmal versucht, diese Einheit aller philosophischen Wissenschaften darzuthun. Wo ist z. B. in unsern prätendirten Systemen der Philosophie das gemeinschaftliche Princip für die Logik, für die Physik und für die Ethik? Grundsätze hat man wohl aufgestellt, die man für Principien aller Philosophie ausgab; wo hat man sie aber jemals gerechtfertigt? wo es auch nur versucht, die besondern Grundsätze z. B. der Logik, der Metaphysik, aus jenem angeblichen Grundprincip systematisch abzuleiten? — Oder wäre es doch wirklich, nur uns unwissend, geschehen? Sonderbar, wenn von einem so merkwürdigen Unternehmen nichts bekannt worden wäre, wenn es nicht bald zu strengem Tadel, bald zu mancherlei Nachahmungen

Anlaß gegeben hätte, wovon sich doch in der Geschichte der Philosophie irgend eine schwache Spur zeigen müßte.

Manches angebliche Princip steht zu den Grundsätzen und Wissenschaften, die daraus hervorgegangen sein sollen, ungefähr in eben dem zufälligen Verhältnisse, wie der Nagel an der Wand zu dem Kleidungsstück, welches daran hängt. Keine reelle Abhängigkeit, kein Familienzug, der einige Verwandtschaft verriethe, vielmehr sind sie sich einander so fremd und gleichgültig, als wenn keiner den andern im mindesten etwas angienge.

Ein anderes ist so allgemein, zugleich aber auch so leer und hohl, daß man alles ohne Unterschied hineinlegen und alsdann auch gelegentlich wieder herausholen kann; es wird aber in andern philosophischen Erkenntnissen nichts dadurch bestimmt, sondern alle übrige Begriffe und Behauptungen der Wissenschaft müssen sich selbst begründen oder durch etwas anders begründen lassen. Das Primat, welches dem ersten Grundsatze allenfalls zukommt, betrifft bloß den äußerlichen Rang; er ist übrigens im Verhältniß zu seinen angeblichen Principiaten weiter nichts als — primus inter pares.

Indem dieser Fehler der Leere und Bedeutungslosigkeit vermieden werden sollte, gerieth man auf den entgegengesetzten, verwechselte den obersten denkbaren Realgrund alles dessen was ist, mit dem höchsten Erkenntnißgrunde und wollte demnach die Philosophie auf eben dem Punkte anfangen, wo sie sich endigt und wo alle philosophische und gemeine Erkenntniß gänzlich aufhört.

Um dieser auffallenden Inconvenienz noch abzuhelfen, wagte man den neuen und kühnen Versuch, den Anfangs- und den Endpunkt alles Philosophirens zu vereinigen, in dem man dem Begriffe von einem erkennenden Subjecte, welches im Selbstbewußtsein vorkommt; ein idealisches Absolutum unterschob, und aus der Fülle dieser erdichteten Unendlichkeit jedesmal gerade das und gerade so viel hervorzog, als man nöthig zu haben glaubte, um alles, was im Bewußtsein vorkommt, daraus herzuleiten. So ward die Philosophie eine unendliche Dichtung und der Philosoph erhob sich zur Würde eines Selbstschöpfers einer Welt, eines Innbegriffs aller Dinge aus sich selbst und für sich selbst.

Der Grundsatz des Widerspruchs, als Princip für die Philosophie genommen, hat wenigstens das vor allen andern bis auf den heutigen Tag in Vorschlag gebrachten Principien voraus, daß er — wahr und allgemein ist und die Erkenntniß wirklich formaliter obgleich nur — negativ bestimmt. Seine Wahrheit leuchtet dem Verstande unmittelbar, als Bedingung aller Wahrheit, ein. Sein Gebiet hat keine andere Gränze, als die Gränze alles Verständlichen; er gilt nicht nur für die philosophische, sondern für alle Erkenntniß. Nur wird freilich nichts weiter positiv dadurch bestimmt und es ist überall nichts Reales aus ihm herzuleiten.

Eben derselbe große Mann, welcher das Urtheil über den Werth dieses Princips auf die angegebene Weise bestimmt und dessen Ansprüche auf positive allgemeine Bestimmung der

philosophischen Wissenschaften vernichtet hat, deutete zugleich hin auf ein Princip der Philosophie, welches allen Bedingungen eines solchen Satzes besser, denn irgend ein bisheriges, entspräche. Die Kritik führt auf ein solches Princip, als auf ihr endliches Resultat. Dasjenige, womit die Kritik ihr Geschäft beschließt, ist dasselbe, womit ein System der Philosophie beginnt, welches durch die kritische Untersuchung nur vorbereitet und eingeleitet werden sollte.

Wenn die Kritik selbst erst auf ein Princip, als allgemeinen Grund für alle philosophische Erkenntniß, hinleitet: so kann sie ohne einen fehlerhaften Cirkel nicht von eben diesem Princip, als einem schon erkannten Grundsatz, ausgehen, obgleich der Kritiker selbst an eben dieses Princip, als anerkanntes Gesetz des Geistes, in allen seinen kritischen Speculationen unvermeidlich gebunden ist. Sollte die Kritik gleichwohl nicht ganz und gar regellos verfahren, so mußte sie in Ermanglung objectiver Principen, von subjectiven Grundsätzen oder Maximen ausgehen, welche nicht sowohl Principien der Philosophie, als vielmehr Principien für die Philosophie heißen müßten. Durch diese Benennung würde es deutlich genug bezeichnet, wozu sie eigentlich bestimmt sind, nämlich nicht die Lehren der Philosophie objectiv zu begründen, sondern dem Philosophiren selbst eine zweckmäßige Richtung zu ertheilen.

Proben für die versuchten Lösungen dieses Problems.

Wenn es für alle Philosophie ein gemeinschaftliches Princip giebt, so muß in allen besondern Grundsätzen für diesen und jenen Theil der Philosophie etwas Gemeinsames, sich selbst Gleiches angetroffen werden. Der Grundsatz der Logik muß etwas gemein haben mit dem Grundsatze der Moral, nämlich dasjenige, wodurch jeder ein Grundsatz für einen Theil der Philosophie überhaupt ist. Ist das allgemeine Princip gefunden, so muß es sich auf alle Theile der Philosophie beziehen; die formalen Grundsätze jeder philosophischen Wissenschaft müssen sich auf den Boden jeder andern philosophischen Wissenschaft hinüber pflanzen lassen. Dieser Parallelismus in den particularen Grundsätzen ist beihsam die Probe des richtig gefundenen ersten universalen Grundsatzes.

Ist das allein richtige, erschöpfende Grundprincip für alle Philosophie gefunden, so muß jedes bisher angenommene falsche oder unzureichende Princip sich entweder auf jenes zurückführen, oder daraus herleiten, oder näher bestimmen lassen. Eine zweite Probe des richtig gefundenen Grundprincips.

Die Zahl und der bestimmte Begriff von den einzelnen philosophischen Wissenschaften muß sich aus dem Grundprin-

cip ſyſtematiſch ableiten laſſen. Doch ſind hierzu noch gewiſſe Data erfoderlich, welche (als bloße Data betrachtet) zwar Gegenſtände der Erkenntniß überhaupt, aber nicht Objecte einer philoſophiſchen Erkenntniß ſind. Z. B. daß wir uns etwas vorſtellen, daß wir einen Willen haben, daß es Gegenſtände giebt. Alles dies läßt ſich nicht philoſophiſch aus Principien, ſondern unmittelbar erkennen. Die Philoſophie iſt nur Anwendung des Vernunftprincips auf dieſe anderwärts her beſtimmte Data in unſerm Selbſtbewußtſein.

Ueber das verſchiedene Verhältniß der Principien zu den reinen und zu den empiriſchen philoſophiſchen Wiſſenſchaften.

Die Principien der reinen philoſophiſchen Wiſſenſchaften ſind ſynthetiſch; die Principien der empiriſchen — analytiſch.

Jene faſſen ein Mannichfaltiges in ſich; dieſe faſſen daſſelbe unter ſich.

In der reinen Wiſſenſchaft muß ich von dem Allgemeinen zu dem Beſondern gehen, von der Einheit zur Mannichfaltigkeit. Das Allgemeine beſtimmt hier

das Besondere, die Einheit bestimmt das Mannichfaltige. Jenes ist hier a priori gegeben. Die Urtheilskraft äußert sich hier subsumirend. Das Besondere wird gesucht. Das Princip bestimmt hier die besondern Sätze selbst, ihrer Gültigkeit nach.

In der empirischen Wissenschaft gehe ich von dem Besondern aus, zu dem Allgemeinen hin, von der Mannichfaltigkeit zur Einheit. Das Besondere bestimmt hier das Allgemeine, das Mannichfaltige bestimmt die Einheit. Das Besondere, Mannichfaltige ist hier a posteriori gegeben; das Allgemeine wird hier aus dem Besondern durch Abstraction gefunden. Die Urtheilskraft äußert sich hier reflectirend. Das Princip bestimmt bloß die logische Anordnung.

In der reinen Philosophie wird die Vereinigung bestimmt synthetisch a priori; in der empirischen wird sie gesucht analytisch a posteriori.

Standpunkt alles Philosophirens.

Ich bin (oder das Ich ist) der einzige der höchste Standpunkt alles Philosophirens; denn ich philosophire (oder das Ich philosophirt).

Alles Philosophiren geht von mir aus und geht auf mich zurück. Ich philosophire lediglich durch mich und für mich.

Alles Philosophiren ist (mein Streben) ein Streben des Ich, alles auf (mich) sich zu beziehen, mit sich zu vereinigen, sich selbst angemessen zu machen. Dadurch unterscheidet sich aber das Philosophiren von keinem andern Streben des Ich. Hierinn ist das Philosophiren jedem andern Streben des Ich vollkommen gleich.

Alles Streben des Ich ist ein Kampf mit dem, was nicht Ich ist; ein Kampf der Einheit und Mannichfaltigkeit.

Das Streben des Ich im Philosophiren unterscheidet sich von seinem übrigen Streben lediglich durch das Object oder den Stoff, worauf dasselbe bezogen wird. Dieser Stoff ist die Erkenntniß.

Das Philosophiren ist demnach ein Streben des Ich, alle Erkenntniß auf sich zu beziehen, mit sich zu vereinigen, sich selbst angemessen zu machen.

Die Vereinigung aller Erkenntniß mit dem Ich (mit mir) ist Vereinigung aller Erkenntniß mit sich selbst in mir, dem Einen, und diese Angemessenheit aller Erkenntniß für mich ist Wissenschaft.

Wissenschaft (in diesem Sinne) und Philosophie ist Eines. Nach Wissenschaft streben und Philosophiren ist dasselbe.

Ich, rein gedacht von allem, was ich von mir wegdenken kann, ohne daß ich aufhörte, mich selbst (das Ich) zu denken, bin das Strebende nach Einheit im Mannichfaltigen. Nenne ich das Princip der Einheit Vernunft: so bin Ich und ist Vernunft Eins und dasselbe.

Wissenschaft, Philosophie, Vernunfterkenntniß, eine mir, meinem Streben, einzig angemessene Erkenntniß ist Eines.

Wissenschaft, als Einheit der Erkenntniß, ist objectiv nicht anders erweislich, als unmittelbar durch sich selbst, durch ihr eigenes Dasein. Sie existirt von dem Augenblick an, da alles Mannichfaltige der Erkenntniß Eines, Ein Gedanke, Eine Vorstellung des Einen Subjects von dem Einen Object ist.

Subjectiv aber ist die Realität dieser Idee unmittelbar aus dem Dasein der Vernunft erweislich. So wahr als Ich, ein vernünftiges Wesen, bin: so gewiß ist es mir durch mich selbst aufgegeben, Wissenschaft zu suchen, und nur mit meinem Dasein und Bewußtsein kann diese Foderung schwinden.

Man unterscheidet theoretische und praktische Vernunft. Es ist aber nur Eine Vernunft. Oder kann wohl

das Princip der Einheit — Zweiheit, also Nicht-Einheit sein? Daß man vernünftigerweise nichts weiter, als einen doppelten Gebrauch der Vernunft mit dieser Unterscheidung bezeichnen wolle und könne, ist so klar, daß man unwillig werden möchte, wenn manche dies erst noch mit ausdrücklichen Worten sagen. Allein dies ist auch wohl nur für solche gesagt worden, für welche sich eigentlich nichts von selbst versteht.

Aus diesem gedoppelten Vernunftgebrauche entsteht eine theoretische und eine praktische Philosophie. Jene lehrt, was sein muß; diese was sein soll. Sind beide ihrer Bestimmung getreu, so führt diese Consequenz auf Gegensätze. Diese kann aber die Vernunft auf keine Weise dulden; sie fodert demnach eine Vereinigung des Sollen und des Müssen mit einander, und fragt: wie kann das sein, was sein soll? oder: wie verhält sich das Müssen zu dem Sollen, das Sollen zu dem Müssen? Durch diese Frage strebt sie, die höchste Einheit des theoretisch und praktisch Vereinten zum Vorschein zu bringen.

Die Vernunft in ihrem höchsten Gebrauche, wodurch sie das in sich selbst auf zweifache Weise Vereinte endlich vereinigt, und alle Gegensätze schlechthin aufhebt, wollen wir die teleologische Vernunft nennen.

Die Philosophie der Vereinigung alles dessen, was die theoretische und praktische Philosophie in einer untergeordneten Einheit vorstellt, ist also eine Teleologie.

Durch sie wird die Philosophie vollendet und Alles vereint. Ohne sie wäre die Vernunft auf halbem Wege zu ihrem endlichen Ziele still gestanden, und die Philosophie hätte der Menschheit nur den traurigen Dienst geleistet, ihr die Entzweiung des Kopfes mit dem Herzen erst recht sichtbar und innig fühlbar gemacht zu haben.

In der Teleologie söhnt sich aber die Vernunft mit sich selbst aus, und stiftet einen ewigen Frieden zwischen Kopf und Herz, da sie in dem theoretischen nur den Kopf mit sich selbst, und in dem praktischen nur das Herz mit sich selbst in Einigkeit und Frieden, und eben dadurch die wechselseitigen Ansprüche beider, durch diese innere Einigkeit verstärkter, Mächte der Menschheit auf einander deutlich und nachdrücklich zur Sprache brachte.

Ich ≡ Ich.

Ich bin Eins.

Die absolute Einheit des Ich ist für den menschlichen Verstand das höchste und erste, was er sich denken kann; ja das Bewußtseyn dieser Einheit ist der Verstand selbst, und dieser Verstand das Gesetz für alle seine Gegenstände.

Ich bin Eins. — Hierinn gründet ſich das oberſte Geſetz für alle menſchliche Erkenntniß. Nämlich:

Mein iſt, was ſich auf dieſes Eine bezieht.

Auf Eins beziehen, heißt vereinigen.

Vorſtellungen werden alſo mein — durch Vereinigung.

Alle meine Vorſtellungen müſſen Eine ſein. Oder:

Was nicht mit meinem Selbſtbewußtſein verbunden iſt, das iſt nicht mein.

Meine Vorſtellungen müſſen alſo mit meinem Selbſtbewußtſein verbunden ſein.

Mein Selbſtbewußtſein iſt immer daſſelbe = Eines.

Was alſo mit dem Selbſtbewußtſein verbunden werden ſoll, das muß Eins werden d. h. verbunden werden.

Alle Gegenſtände, deren ich mir bewußt werden ſoll, müſſen alſo durch einen Act des Verbindens vorgeſtellt werden.

Wenn eine jede Vorſtellung, als ein einzelnes Bewußtſein ſich auf das urſprüngliche, identiſche Bewußtſein beziehen und mit ihm verbunden ſein (d. h. meine, des Ich, Vorſtellung ſein) ſoll: ſo muß ſie darinn verbunden ſein oder werden können.

Die mögliche Vereinigung jeder Vorſtellung mit dem urſprünglichen Selbſtbewußtſein ſetzt als Bedingung vor-

aus — die mögliche Vereinigung aller Vorstellungen unter sich selbst.

Die höchste Einheit, bis zu welcher in einem Princip alle Erkenntnisse erhoben werden können, ist die Einheit selbst, die Einheit absolut gedacht.

Das höchste, allbestimmende Vermögen in dem Menschen ist der höchste mögliche Bestimmungsgrund aller menschlichen Erkenntniß.

Der Begriff von diesem höchsten Vermögen, welcher das erkennbare Wesen und die nothwendige Handlungsweise desselben ausdrückt, ist der Grundbegriff, welcher alles bestimmt, was ein Gegenstand dieses höchsten menschlichen Vermögens sein kann.

Lösen wir diesen Begriff in einen Satz auf, so haben wir den obersten Grundsatz für alle Erkenntniß derjenigen Gegenstände, welche Objecte für dieses höchste Vermögen sein können.

Dieses höchste Vermögen, welches alle Produkte der übrigen Gemüthsvermögen bestimmen kann, ist die Vernunft oder das absolute Princip der Einheit

Eine nothwendige Beſtimmung der Art und Weiſe, wie ſich ein Mannichfaltiges auf Einheit bezieht, iſt ein Geſetz.

Die Vernunft — das abſolute Princip der Einheit — iſt alſo die allgemeine Geſetzgebung für alles, worauf ſich nur immer ihre Thätigkeit beziehen kann.

Die Dollmetſcherin der Vernunft, oder die Erklärung aller Geſetze iſt die Philoſophie.

Die Vernunft beſtimmt an und für ſich betrachtet bloß die Geſetzmäßigkeit, die Form eines Geſetzes, die Einheit eines Mannichfaltigen, alſo nicht das Geſetz ſelbſt ſeinem Innhalt oder ſeiner Materie nach.

Sofern nun die Philoſophie bloß die Vernunft ſelbſt erklärt, und ihr eigenthümliches Geſetz aufſtellt, iſt ſie formale Philoſophie, die Philoſophie der Form oder der Geſetzmäßigkeit.

In ſo ferne ſie aber das Vernünftige erklärt und das Geſetz der Vernunft in Bezug auf etwas, das nicht ſelbſt Vernunft iſt (gegebene Materie) aufſtellt, iſt ſie angewandte, materielle Philoſophie, Philoſophie der Materie oder der Geſetze.

In beiden Fällen ſtellt die Vernunft Geſetze auf, d. h. Beziehungen des Mannichfaltigen auf Einheit. Die reine Philoſophie lehrt dieſe Geſetze in abſtracto, die angewandte in concreto. Das Geſetz ſelbſt iſt ſeiner Form nach immer ein und eben daſſelbe.

Die reine Philosophie ist von dem kleinstmöglichen, die angewandte von unendlichem Umfange. Alles gegebene Mannichfaltige, so weit es einer gesetzmäßigen Bildung und Vorstellung fähig ist, liegt in ihrem Gebiete.

Die Gegenstände für die Anwendung des Vernunftgesetzes sind von zweierlei Art.

Einige sind schlechthin nothwendig zu unserm Selbstbewußtsein gehörig (subjectiv allgemein). Diese sind das Vermögen der Erkenntniß oder der Verstand, und das Vermögen zu handeln oder der Wille. Dieser beiden Vermögen sind wir uns a priori bewußt und ohne sie vermögen wir uns nicht, als uns selbst zu denken.

Da sie in Einem Bewußtsein liegen mit der Vernunft, so ist auch die Beziehung der Vernunft auf dieselben schlechthin nothwendig; denn ich bin Eins.

In den Thätigkeiten des Verstandes und in den Handlungen des freien Willens soll schlechthin Einheit sein. Diese Einheit wird absolut gefodert und hängt von keiner Bedingung ab.

Das allgemeine Vernunftprincip der Einheit führt also auf zwei gleich nothwendige besondere Gesetze für die beiden Grundvermögen des Menschen a priori.

1. für den Verstand: die mannichfaltigen Thätigkeiten des Verstandes sollen mit sich selbst übereinstimmen.

Negativ ausgedrückt ist dies der Satz des Widerspruches, der Wahrheit, oder der negativen Consequenz: Das Mannichfaltige in der Thätigkeit des Verstandes soll sich selbst nicht zerstören. Kein Mannichfaltiges in deinem Verstande soll unvereinbar sein.

Positiv ausgedrückt der Satz des Grundes, der Wissenschaft, oder der positiven Consequenz: Alles Mannichfaltige der Erkenntniß soll mit sich selbst vereint sein. Einheit soll alle mögliche Erkenntnisse verbinden.

2. für den freien Willen: die mannichfaltigen Handlungen des freien Willens sollen mit sich selbst übereinstimmen.

Negativ ausgedrückt ist dies der Satz der Gerechtigkeit oder der negativen praktischen Consequenz: Die mannichfaltigen Handlungen der Freiheit sollen sich selbst nicht zerstören; es sei kein Widerspruch (nichts Unvereinbares) in deinem freien Handlen.

Positiv ausgedrückt, der Satz der sittlichen Güte: Alles Mannichfaltige deiner Handlungen soll mit sich selbst vereint sein. Einheit soll alles Mannichfaltige verbinden.

Daß es Verstand, daß es einen Willen gebe und daß durch diese beiden Kräfte mannichfaltige Thätigkeiten und Handlungen möglich sind — das ist Thatsache, etwas Gegebenes, aber a priori gegeben, ein Object der Vernunft schlechthin a priori.

Diese Objecte stehen aber auch als Naturkräfte in Verbindung mit der Natur, und in dieser Rücksicht sind dieselben a posteriori gegeben und das Bewußtsein von denselben ist mit dem ursprünglichen Selbstbewußtsein zufällig und auf eine wandelbare Weise verbunden.

Wenn der Wille und der Verstand — auch als Naturkräfte und in ihrem Zusammenhange mit etwas außer dem Selbstbewußtsein Befindlichem, — der Vernunft (dem Ich) absolut untergeordnet und dem Grundgesetze der Einheit gemäß absolut bestimmt werden sollen: so muß das, was mit ihnen verbunden ist, eben demselben Gesetze der Vernunft unterworfen sein.

Wir beziehen also das Vernunftgesetz noch auf eine zweite Gattung von Gegenständen seiner möglichen Anwendung. Diese befaßt alles dasjenige, was nicht schlechthin nothwendig zu unserm Selbstbewußtsein gehört, also auch nicht subjectiv allgemein ist; Gegenstände, deren wir uns auf eine zufällige Weise d. h. a posteriori bewußt sind, und ohne welche wir vermögend sind, uns als uns selbst zu denken.

Da diese Gegenstände an und für sich nicht in Einem Bewußtsein liegen mit der Vernunft, so ist die Beziehung der Vernunft auf dieselben nicht schlechthin nothwendig. Ich bin Eins, wenn auch diese Gegenstände nicht dem Vernunftgesetze der Einheit schlechthin unterworfen wären.

Ob nun gleich dieſe von mir ſelbſt unterſchiedene Gegenſtände der abſoluten Einheit des Selbſtbewußtſeins unbeſchadet, ein bloßes Mannichfaltige und unvereint ſein können: ſo wird doch das Selbſtbewußtſein dieſer Einheit unterbrochen, wenn die Thätigkeit des alles vereinenden Geiſtes ſich ſchlechthin vergebens auf dieſelben bezieht. Und ſobald ich mich als thätig denke und dieſe meine Thätigkeit eine nothwendige Beziehung auf etwas mit mir (als Naturweſen) verbundenes, obgleich von mir unterſchiedenes hat: ſo müßte ich mein Daſein als meinem Grundtriebe der Vereinigung widerſprechend denken und folglich die Realiſirung meines durch dieſen Grundtrieb mir angewieſenen Zweckes aufgeben, wenn ich die mit mir verbundenen Außendinge als unvereinbar, als unangemeſſen dem Grundgeſetze meines Geiſtes mir dächte.

Unvermögend, mein Daſein in mich ſelbſt zu beſchränken, und durch mein Weſen gedrungen, mein innerſtes Geſetz, auf alles, was irgend in meine Sphäre kommt, zu beziehen und es in dieſer Sphäre geltend zu machen; durch mich ſelbſt beſtimmt, meine Geiſtesform allem, was nur zu meinem Bewußtſein gelangen mag, aufzuprägen — ergeht von mir aus eigner Vollmacht die Foderung der Vernunftmäßigkeit an alles und jedes, was mit mir im Zuſammenhange ſteht. Ich bin mir bewußt der Nothwendigkeit einer Uebereinſtimmung der Objecte mit dem Subjecte, als der einzigen Bedingung von der Möglichkeit, die Vernunft und ihr Geſetz auf Gegenſtände anzuwenden, wozu ich durch einen urſprüng-

lichen und unvertilgbaren Drang meines innersten Wesens mich hingezogen fühle.

Es steht daher als subjectiv nothwendiger Grundsatz (Postulat) fest:

Alle Objecte meiner Thätigkeit sollen mit dem Grundgesetze meiner Thätigkeit (der Vereinigung) übereinstimmen.

Dieser Grundsatz enthält zwei besondere, weil meine Thätigkeit theils eine Thätigkeit des Verstandes (als Erkenntnißvermögens), theils eine Thätigkeit des Willens ist.

Der eine postulirt die Einheit der Gegenstände des Verstandes — Verstandes- und Vernunftmäßigkeit oder wissenschaftliche Erkennbarkeit der Gegenstände; und ist ein Postulat der Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche.

Der andere postulirt die Einheit der Gegenstände des Willens — Verstandes und Vernunftmäßigkeit oder weise, freie, Bestimmbarkeit der Gegenstände; und ist ein Postulat der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche.

Wird dieser Grundsatz in seiner größtmöglichsten Beziehung gedacht, so wird derselbe zur Foderung der allum-

fassenden Einheit und Uebereinstimmung der Gegenstände des Verstandes und des Willens, der Theorie und der Praxis mit einander. Diese Foderung ist ein Postulat der Vernunft in ihrem höchsten alles vereinenden teleologischen Gebrauche.

Eintheilung der Philosophie nach den Objecten.

Die angewandte materiale Philosophie hat also zunächst zwei Haupttheile. Der eine beschäftigt sich mit den nothwendigen, der andere mit den zufälligen Gegenständen des Bewußtseins; jener mit reinen, dieser mit empirischen Thatsachen. — Jene wollen wir die rein angewandte, diese die empirisch angewandte Philosophie nennen. Jede derselben hat ihre Unterabtheilungen, zwischen denen ein nothwendiger Parallelismus statt findet.

Die rein angewandte Philosophie befaßt

1) Logik oder die Wissenschaft von der Einheit der Thätigkeiten unsers Verstandes. Ihr Grundsatz ist das Gesetz des Denkens: Unser Denken soll mit sich selbst übereinstimmen.

2) Moral, oder die Wissenschaft von der Einheit der Handlungen unsers freien Willens. Ihr Grundsatz ist

das Gesetz der Freiheit: Unser freies Wollen (Handlen) soll mit sich selbst übereinstimmen.

Die empirisch angewandte Philosophie befaßt

1) Theoretische Weltlehre oder Naturlehre d. i. die Wissenschaft von der Einheit der mannichfaltigen Objecte unsers Denkens und Erkennens. Ihr Grundsatz ist das allgemeine Gesetz der erkennbaren Objecte: Es ist Natur d. h. alle Objecte der Erkenntniß sollen mit dem Gesetze der Einheit, als dem Gesetze des Geistes, übereinstimmend vorgestellt werden. Die Logik soll objectiv gelten.

2) Praktische Weltlehre oder Naturlehre d. i. die Wissenschaft von der Einheit der mannichfaltigen Objecte unsers freien Handelns. Ihr Grundsatz ist das allgemeine Gesetz der durch unsre Freiheit zu behandelnden Gegenstände: Es ist ein Object des mit sich selbst einstimmigen Willens, welches einer mit sich selbst übereinstimmenden Behandlung fähig ist; alle Objecte sollen mit unserm, mit sich selbst einstimmigen, Willen übereinstimmen. Die Moral soll objectiv gelten.

Die Teleologie, welche die höchste Gesetzgebung der Vernunft erklärt, befaßt ebenfalls zwei Theile.

1) subjective, formale oder ästhetische Teleologie: Die Lehre von der Uebereinstimmung der Vorstellungen ihrer bloßen Form nach mit dem Zwecke der in-

nern Einheit des Zuſtandes unſrer Gemüthskräfte. Ihr Grundſatz iſt die Maxime: über die bloße Form der unmittelbaren Vorſtellung von den Gegenſtänden ſo zu reflectiren, um ihre Uebereinſtimmung mit dem Zwecke der Harmonie unſrer Gemüthsvermögen zu entdecken.

Ihre untergeordneten Theile ſind a) die Theorie des Schönen d. i. deſſen Form mit dem harmoniſchen Gebrauche unſrer Erkenntnißvermögen harmonirt. b) Die Theorie des Erhabenen d. i. deſſen Form (oder Unform) mit dem harmoniſchen Gebrauche unſer Willensvermögen übereinſtimmt.

2) Objective, materiale oder rationale Teleologie: die Lehre von der Uebereinſtimmung der Gegenſtände unſrer Vorſtellungen mit dem Zwecke der äußern Einheit, als der Bedingung der vollkommnen innern Einheit. Ihr Grundſatz iſt die Maxime: über die Gegenſtände ſelbſt zu reflectiren, um ihre Uebereinſtimmung mit dem Zwecke der abſoluten innern Einheit des Subjects zu finden.

Die materiale Teleologie bezieht ſich alſo eben ſowohl auf die Spuren der intellectuellen, als auf die Merkmale der moraliſchen Zweckmäßigkeit, die wir in der Natur aufſuchen und entdecken können.

Die Teleologie führt in ihrer höchsten Vollendung auf Theologie und Religionsphilosophie[1], welche den Schlußstein des ganzen philosophischen Lehrbaues ausmacht.

Was die Teleologie bloß als Maxime für die Urtheilskraft zur Reflexion über die Vorstellungen und ihre Gegenstände annimmt, und wovon sie uns schwache Spuren in der Wirklichkeit aufstellt und entdeckt: das wird in der Theologie in absoluter Vollendung idealisch gedacht, und dieses Ideal wird sodann aller Teleologie und mit ihr aller Theorie und Praxis zum Grunde gelegt — Ihr Grundsatz ist: Unser Wollen soll mit dem Erkennen und folglich auch das Object des Einen mit dem Objecte des andern absolut übereinstimmen. Hierinn ist enthalten

1) Das Princip der Theorie der Religion oder die philosophische Dogmatik: es soll ein Object, als absolut übereinstimmend mit dem Zwecke des mit sich selbst übereinstimmenden Willens, dem Gesetze des übereinstimmenden Denkens gemäß oder: es soll ein absoluter Grund des absoluten Zweckes gedacht werden.

2) Das Princip der Religiosität oder Religionspraxis: Unser Streben nach dem absoluten Zweck soll auf den absoluten Grund dieses Zwecks (Gott und das damit zusammenhangende moralische Reich) absolut bezogen werden*).

*) Einen Versuch der Anwendung und Ausführung dieses Princips habe ich gewagt in meiner Philosophischen Dogmatik. Jena. 1796.

Hiermit endet die Philosophie ihr Geschäft, sofern sie es lediglich mit Aufsuchung und Bestimmung der Grundsätze zu thun hat. Sie beginnt mit der bloß formalen absoluten Einheit des Subjects, und endet mit der materialen absoluten Einheit des Objects, welches als letzter Grund und als letzter Zweck von Allem gedacht wird. Zwischen beiden in der Mitte liegt nicht — Einheit, sondern bloße Beziehung des Mannichfaltigen auf Einheit d. i. Uebereinstimmung. Denn für ein endliches vernünftiges Wesen, welches mannichfaltige Vorstellungen und davon abhängige Triebe hat, kann das Vernünftige nicht Einheit schlechthin (welche alle Mannichfaltigkeit ausschließt), sondern nur Beziehung des Mannichfaltigen auf Einheit (Uebereinstimmung) sein. Sonst müßte alle Wissenschaft in Einer Vorstellung und alle Weisheit in Einer Handlung bestehen. — Diese Uebereinstimmung ist in der theoretischen Philosophie ein Gegenstand der Thätigkeit des Verstandes, in der praktischen ein Object von dem Streben des Grundtriebes, in der Teleologie ein Object der reflectirenden Urtheilskraft, und in der Theologie ein zum Behuf der Theorie, der Praxis und der Reflexion als wirklich angenommenes und vorausgesetztes Object der Vernunft.

Aber wo bleibt das Naturrecht? Für dieses scheint keine Stelle in der obigen Tafel offen geblieben zu sein, welche dasselbe, ohne die Einheit des Systems zu stören, einnehmen könnte.

Diese Bedenklichkeit kann die systematische Eintheilung, ihre Richtigkeit und Vollständigkeit nicht verdächtig machen, wel-

che sich selbst beweist; sie führt uns nur darauf, daß die Distribution weiter fortgesetzt und ausgeführt werden kann.

Die Moral nach dem oben aufgestellten Begriffe ist überhaupt die praktische Gesetzgebung der Vernunft für die freien Handlungen vernünftiger Wesen. Diese Gesetzgebung ist nun theils eine innere, theils eine äußere. Jene bezieht sich auf die Freiheit, als Freiheit, sofern sie innerlich erscheint, und fodert innere Uebereinstimmung ihrer Thätigkeit mit sich selbst; diese dagegen, hat es lediglich mit der äußern Erscheinung dieser innern Harmonie und ihrer Möglichkeit zu thun. Da nun diese von der Natur abhängt, so stellt die äußere Gesetzgebung ein Gesetz auf, wie die Natur d. i. das mit der Freiheit verbundene, ihr aber nicht unmittelbar unterworfene — ursprünglich durch Freiheit, unmittelbarer Weise aber durch Natur bestimmt werden soll, um den Effect des innern Gesetzes seiner Möglichkeit nach zu sichern. Der Ethik, als der Wissenschaft der innern praktischen Gesetzgebung, steht also eine Philosophie der äußern Gesetzgebung gegenüber, deren Grundsatz ist: die Natur soll übereinstimmend mit der innern Uebereinstimmung der Freiheit bestimmt werden. Wäre die Natur der Freiheit schlechthin unterworfen: so würde die innere Uebereinstimmung die äußere von selbst mit sich führen. Nur das Widerstreben der Natur (wozu auch die Neigungen der Menschen gehören) gegen das Gesetz der Freiheit nöthigt zum Gebrauch eines homogenen Gegenstrebens durch Natur d. i. des Zwangs. *)

*) Als Versuch der weitern Ausführung dieses Gedankens ist mein Grundriß des Naturrechts Jena 1793. anzusehen.

Wie aber die Ethik ein negatives und ein poſitives Geſetz (der Gerechtigkeit und der Güte) vorſtellt: ſo theilt ſich auch die Philoſophie der äußern Geſetzgebung in zwei einander correſpondirende Wiſſenſchaften. Die Eine iſt Naturrecht, als die negative Philoſophie des äußern Geſetzes; die Andere Politik als die poſitive Philoſophie für eben daſſelbe äußere Geſetz. Jenes ſchützt, dieſe erweitert die Sphäre der äußern, mit ſich ſelbſt harmoniſchen Freiheit.

Schlußanmerkung.

Dieſe ſyſtematiſche Herleitung der Grundſätze für jede philoſophiſche Wiſſenſchaft aus Einem allgemeinen Princip iſt der Erſte Verſuch in ſeiner Art. Wenigſtens iſt dem Urheber deſſelben kein eigentlicher Vorgänger auf dieſer ſeiner Bahn bekannt geworden. Zwar, an Unterſuchungen über die Principien der Philoſophie iſt vornehmlich unſer Zeitalter ſehr reich; ſo reich, daß man beinahe auf jeden neuen Lehrer der Philoſophie auch ein neues (oder neu ſein ſollendes) Princip für ſeine Wiſſenſchaft rechnen könnte, und daß durch die Menge der wider einander laufenden Verſuche, die Philoſophie zu begründen und wo möglich zu beurgründen, der Unkundige wohl gar zu dem Zweifel dürfte veranlaßt

werden, ob es überall einen Grund und Urgrund für diese Wissenschaft gebe. Jedes dieser angeblichen Principien gilt, vornehmlich in dem Kreise der unmittelbaren Schüler und Verehrer eines philosophischen Lehrmeisters, für das höchste und allgemeingültige, und berechtigt die Besitzer desselben aus erster Hand, welche gemeiniglich auch eine genaue historische Kunde fremder Versuche als eine gelehrte Last verschmähen, zu dem Dünkel, alle Philosophie der Vergangenheit und des Zeitalters – neben ihr eigenes Ideal gehalten — als seichte, grundlose Denker zu verurtheilen, und für alle Zukunft zu bestimmen, was von nun an das tiefste Fundament alles philosophischen Wissens sein werde. Man wiegt sich in den süßen Traum der Vollendung ein, und jeder für seine Person ist nur darum bekummert, nicht verstanden, oder mißverstanden, nicht aber widerlegt zu werden. Die spätern Zeitalter haben zwar — laut aller Nachrichten, welche die Geschichte uns überliefert — unzählig oft auch die philosophischen Werke der frühern entweder zerstört, oder doch durch Veredelung in ihr Eigenthum verwandelt; allein man hofft darum nicht weniger, daß es mit dem, was jetzt geschieht eine ganz andere Bewandniß haben und daß es von nun an ganz anders gehen werde. Der Gedanke, etwas zu Stande zu bringen, was nicht nur — so wie alles Gute, wenn es auch das Beste nicht wäre — ins Unendliche fortwirkt und die Menschheit auf eine höhere und immer höhere Stufe erhebt, sondern was auch eben so bleiben könnte und sollte, wie es ist, und eine ganz unveränderliche Fortdauer verdiente; dieser Gedanke, welcher als idealisches Ziel des

Strebens jedem Philosophen vor Augen schweben und ihn vor der vermessenen Einbildung bewahren sollte, seinem unendlich großen Zwecke je genug gethan zu haben, verwandelt sich bei manchen unvermerkt in einen Gegenstand der vermeinten Erfahrung dessen, was man entweder selbst, oder was dieser und jener hier oder da nun endlich in der That zu Stande gebracht und in seiner Wirklichkeit dargestellt habe; was man also nur erkennen, worüber man halten, und worauf man nur getrost fortbauen dürfe, um vielleicht in Kurzem die Philosophie neben der Mathematik in dem gleichen Range einer unveränderlichen Wissenschaft hinstellen zu können.

Dasjenige, was der Leser jetzt in vorläufigen Fragmenten erhalten hat, ist nach der Meinung des Verfassers von ganz andrer Art und Natur, als die Versuche, von denen bisher die Rede war. Auf Vollendung macht der Verfasser für seine Person durchaus keinen Anspruch. Weit entfernt von dem schmeichelnden Wahne, ein neues Princip, als das erste und letzte alles philosophischen Wissens, erfunden zu haben, freut er sich nur darüber, daß es ihm gelungen zu sein scheint, etwas schon vorhandenes zu finden, was einstweilen zur Grundlage der Philosophie dienen kann, bis etwas tiefer liegendes von höherm Werthe gefunden wird; was aber doch vor manchen, durch den Schimmer der Neuheit glänzenden, Versuchen ähnlicher Art das Einzige voraus hat, daß auf dieser Grundlage das ganze Gebäude der Philosophie, so wie es wenigstens in seinen Hauptabtheilungen, schon da ist, begreiflicher Weise ruhen, und daß

seine ganze Mannichfaltigkeit in ihr, als der höchsten Einheit nach logischen Gesetzen zusammengefaßt werden kann.

Wenn bisher einige Philosophen ein oberstes Princip aufgestellt haben, wovon sie heilig versicherten, daß alle untergeordnete Principien für die einzelnen Theile der Philosophie sich systematisch daraus herleiten ließen, so bemühte sich der Verfasser dem Bedürfnisse einer solchen Versicherung durch die That zuvorzukommen und die besondern Grundsätze aller philosophischen Wissenschaften, als der Logik, der Metaphysik, der Moral, des Naturrechts u. s. w. aus einem bekannten obersten und allgemeinen Grundsatze aller Philosophie wirklich abzuleiten.

Nach der Ankündigung scheint dieses Unternehmen allerdings größer und mühsamer zu sein, als der Leser dasselbe wahrscheinlich in der fragmentarischen Ausführung gefunden haben wird. Der Verfasser hat sich aber auch einige Mühe gegeben, den Leser, so viel sichs irgend thun ließe, vor aller Theilnahme an den Schwierigkeiten seiner Untersuchung zu verwahren und die Dornen aus dem Wege zu räumen, die ihm seine eigne Laufbahn erschwert haben.

Philosophen von Profession werden hier schwerlich etwas angetroffen haben, was für sie hätte lehrreich sein können. Einige derselben waren schon tiefer in die Sache eingedrungen, als ichs vermochte, und ich wünsche nichts so sehr, als von ihnen belehrt, zurecht gewiesen, weiter geführt

zu werden. Solche Männer lassen mich zwar ein gerechtes und strenges, aber kein hartes, unbilliges Urtheil über meinen Versuch erwarten. Manche andere dagegen werden ihn ohne alle Gnade verwerflich finden. Sie mögen nun beim Durchblättern desselben auf Gedanken stoßen, die sie schon irgendwo selbst bekannt gemacht haben, oder Behauptungen vermissen, von deren höchsten Wichtigkeit sie schon längst überzeugt waren: so wird es ihnen auf jeden Fall einleuchten, daß der Verfasser nur wenige Einsicht oder einigen Charakter hätte besitzen dürfen, um ihnen volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Nur durch gänzliches Schweigen hätte er solchen Männern diejenige Achtung beweisen können, welche sie fodern.

Schweigen wollte er aber doch einmal nicht, sondern schreiben, und zwar gerade über diesen Gegenstand und auf diese Weise, nämlich für Anfänger, für solche, die sich mit der kritischen Philosophie aus den Schriften ihres großen Urhebers selbst bekannt gemacht haben, und für die es nur gewisser andeutenden Winke bedurfte, um die vollkommene Einheit gewahr zu werden, die in dem mannichfaltigen Innhalte aller dieser Schriften und in allen einzelnen Lehren dieser Philosophie wirklich herrscht, und deren Anblick dem menschlichen Gefühl, Geiste und Herzen so innig wohl thut.

Wird aber auch das laute Geräusch, welches große Unternehmungen jetzt verursachen, diesem kleinen Versuche noch einiges Gehör verstatten? Ist nicht etwan eine Zeit,

die allen menschlichen Dingen große Revolutionen verheißt oder androht Unzeit für jedes Bestreben, durch eine stille, ruhige Evolution eine gewaltsame Revolution und den schrecklichen Umsturz aller bisherigen Philosophie entbehrlich zu machen? So scheint es. Aber der Verfasser hat sich bemüht, nützliche Wahrheiten verständlich zu sagen, und so dünkte es ihm auch erlaubt, sich um die Stimmung seiner Leser weiter nicht zu bekümmern und sich durch kein Phänomen der Zeit in seinem Bestreben irre machen zu lassen.

II.

Ueber den
Urſprung der Sprache.

Es giebt zwei Hypotheſen, und es kann auch nur dieſe beiden geben, durch welche man den Urſprung der Sprache ſich begreiflich zu machen verſucht hat: die eine iſt die ſupernaturaliſtiſche, welche ein übernatürliches, die andere iſt die naturaliſtiſche, welche ein natürliches Erklärungsprincip annimmt.

In der Reihe der übernatürlichen Erklärungsprincipien hat man nun zwar die Freiheit, nach Belieben ſich eines auszuſuchen, welches man will; indeſſen, da man eben

darum auch nirgends einen Grund siehet, stehen zu bleiben, bevor man bei dem schlechthin obersten Princip angelangt ist; so ist auf diesem Wege nichts natürlicher, als den Ursprung der Sprache sofort auf die Rechnung der Gottheit zu setzen, mithin einen göttlichen Ursprung der Sprache zu behaupten.

Es ist nichts überflüssig zu bemerken, daß man einen göttlichen Ursprung der Sprachen behaupten könne, ohne darum eben an einen göttlichen Ursprung der Sprache zu glauben. Beides sind zwei ganz verschiedene Probleme, wovon aber die Auflösung des erstern dem menschlichen Geiste bei weitem näher lag, als die des andern. Daß die Menschen überhaupt sprechen, und nicht schweigen, dies schien viel zu natürlich, (wie es denn auch wirklich war,) als daß das Nachdenken auch nur die Frage so bald hätte finden können: was doch wohl davon die Ursache sein müsse. Allein daß die Menschen auf so verschiedene, gar nicht allen Menschen verständliche Weisen sprechen, dies mußte man sehr früh äußerst unerwartet und unnatürlich finden, und eben dies — es giebt kein evidenteres Kennzeichen der Zufälligkeit, als die Unerwartetheit — mußte dem jugendlichen Nachdenken das Problem aufgeben: warum die Menschen so verschiedene Sprachen, und nicht bloß eine Einzige sprechen.

Man löste dieses Problem anfangs ohne Zweifel allgemein supernaturalistisch, und konnte es auch nicht anders lösen. Der menschliche Geist, hinausgedrängt auf der einen Seite durch sein Vernunftbedürfniß, Ursachen zu den Er-

ſcheinungen zu ſuchen, zurückgedrängt auf der andern durch ſeine Unerfahrenheit, gegebene Urſachen von den Erſcheinungen zu finden, wußte ſich aus dieſer Verlegenheit nicht anders zu retten, als an die Stelle der wirklichen (natürlichen) Urſachen, die er in der Erfahrung ſuchen ſollte, aber nicht immer finden konnte, die Gottheit als eine Urſache in der Idee zu ſetzen, die er immer finden konnte, wann er wollte, und die ihm denn zugleich auch die Bedenklichkeit erſparte, ob ſie zu der gegebenen Wirkung auch das erfoderliche Maaß von Kraft beſitzen möchte. — Die Gottheit iſt allmächtig, und eine allmächtige Urſache iſt zu jeder möglichen Wirkung eine zureichende Urſache. — Eine ſolche ſupernaturaliſtiſche Erklärung von dem Urſprung der verſchiedenen Sprachen iſt aus dem grauen Alterthum noch jetzt in unſern Händen. Sie findet ſich in den Moſaiſchen Schriften, und verdient nicht bloß um ihres hohen Alters, ſondern auch um ihrer Originalität willen in den Annalen des menſchlichen Geiſtes ihre ehrenvolle Stelle.

Jener alte Philoſoph — ſeinen Namen hat die Zeit verſchlungen — ſtellte ſich nämlich fürs erſte die Verſchiedenheit der Sprachen nicht als eine Anſtalt der göttlichen Gnade, ſondern als eine Anſtalt des göttlichen Zorns vor. Was ihn auf dieſe Idee gebracht haben mag, iſt nun wohl zu errathen. Er faßte nämlich die Verſchiedenheit der Sprachen nur von der, freilich am erſten auffallenden, Seite ins Auge, von welcher ſie dem Verkehr und dem Handel der Menſchen unter einander mannichfaltige Schwierigkeiten in

den Weg legte, und inſoferne von der Gottheit allerdings kaum anders, als in ihrem Zorn, über die Menſchen verhängt zu ſein ſchien. Fürs zweite aber ſtellte er ſich alle Menſchen, die es gab, auf einer breiten Ebene, auf der Ebene Sinear in Meſopotamien, verſammelt vor, beſchäftiget zum Zeitvertreibe einen Thurm zu bauen, der bis an die Wolken reichen ſollte. Dieſer Bau ſei aber der Gottheit äußerſt mißfällig geweſen. Sie habe alſo die Auskunft getroffen, in Einer Nacht die Sprachen der Menſchen zu verwirren, ſo daß am Morgen keiner den andern verſtehen konnte, mithin der Thurmbau auch ſogleich eingeſtellt werden mußte — und ſo wären dann von derſelben Zeit an die Sprachen verſchieden geweſen, und die daraus entſtandenen Uebel für die Menſchen ſeien alſo als ſelbſtverſchuldet zu betrachten.

Dieſe Erklärung des Urſprungs der verſchiedenen Sprachen hat nun, und mit Recht, in ſpätern Zeiten allen ihren Credit eingebüßt, zumal da man ziemlich deutlich ſieht, was ihren Erfinder ungefähr auf dieſe ſonderbare Idee geführt haben mag. Er iſt ſelbſt treuherzig genug, es ſich entfallen zu laſſen, daß von jener großen Sprachverwirrung die Stadt Babel ihren Namen erhalten habe. Wir ſchließen alſo mit ziemlicher Wahrſcheinlichkeit, daß eigentlich wohl nicht die Stadt Babel ihren Namen der Sprachverwirrung, ſondern vielmehr die Sprachverwirrung ihre Erfindung dem Namen Babel zu danken habe, und daß mithin jene ganze fabelhafte Erzählung ſich auf nichts anders gründen möge, als auf

ein etymologiſches Spiel mit dem Namen Babel, welcher nämlich in der hebräiſchen Sprache von einem Stammwort abgeleitet werden kann, das Verwirren bedeutet; — eine Ableitung, die indeſſen nicht einmal die natürlichſte iſt. Wenigſtens hat ſich bei den Griechen eine uralte Ableitung jenes Namens erhalten, nach welcher Babel nichts anders heißt, als Hof oder Pforte des Bel, oder Belus; Bab heißt nämlich im Arabiſchen der Hof — und dieſe Ableitung wäre ohne Zweifel jener hebräiſchen ſchon an ſich ſelbſt vorzuziehen.

Was aber nun gegen dieſe und alle übrige übernatürliche Erklärungsprincipien des Urſprungs der Sprachen ſowohl, als der Sprache überhaupt, entſcheidend iſt, iſt dies, daß ſie ſchlechthin im Gebiete des Ungewiſſen liegen. Keine Hypotheſe liegt zwar völlig im Gebiete des Gewiſſen, und kann auch nicht darinn liegen, wenn ſie anders Hypotheſe und nicht etwa Theorie ſein ſoll. Allein wenigſtens zum Theil muß ſelbſt jede Hypotheſe im Gebiet des Gewiſſen liegen. Wenn auch der Erklärungsgrund ungewiß iſt, ſo muß doch wenigſtens die Erklärung (die Conſequenz) völlig gewiß ſein. Es muß wenigſtens ſo viel gewiß ſein, daß durch ſie das Aufgegebene wirklich erklärt wird; denn wäre auch dies ungewiß, wäre es möglich, daß durch ſie überall nichts erklärt würde, ſo wäre eine ſolche Hypotheſe doch wohl um nichts beſſer, als gar keine. Und ſo iſt es denn allerdings, wenn man aus übernatürlichen Principien erklärt. Man erklärt, ohne zu erklären, und widerſpricht ſich alſo ſelbſt.

Man will etwas aufzeigen, woraus ein Erfolg als nothwendig eingesehen werden kann. — Denn dies, und sonst nichts, heißt erklären. — Dies könnte denn nur etwas sein, worauf etwas Anderes unausbleiblich folgen müßte: statt dessen zeigt man etwas auf, worauf nichts folgt, noch auch überhaupt folgen kann, (darum, weil es als übernatürlich überhaupt niemals (in keiner Zeit) anzutreffen ist, und auf das was niemals da ist, auch niemals etwas folgen kann;) eben darum aber ist durch so etwas der Erfolg auch nicht als ein nothwendig zu setzendes eingesehen, man kann ihn noch immer ohne Widerspruch in die Unendlichkeit setzen, wohin man will; man hat also zwar etwas erklären wollen, aber man hat nichts erklärt, denn man hat den Boden aller Erklärung verlassen, ohne einen andern zu finden.

Es bliebe mithin nur die Hypothese des Naturalismus übrig, um den Ursprung der Sprache auf eine befriedigende Weise zu erklären. Und hier hat man denn die Wahl unter drei natürlichen Erklärungsprincipien, unter der Willkür, der Empfindung und der Vernunft. Das erste wäre ein casualistisches, das andere ein empirisches und das dritte ein rationalistisches Erklärungsprincip. — Man hat alle diese Principien nach der Reihe versucht.

Die älteste Meinung ist diejenige, welche den Ursprung der Sprache in der Willkür der Menschen aufsucht. Plato, Epikur und Diodor von Sicilien waren dieser Meinung zugethan, und selbst in den Mosaischen Schriften findet sich

ein altes Fragment, deſſen Verfaſſer alle Thiere ſich vor Adam auf einer breiten Ebene verſammeln läßt, damit er ihnen Namen gäbe; ein Mythos, dem die Idee zum Grund zu liegen ſcheint, daß die Wörter bloß Erfindungen der Willkür, und ſonſt nichts, ſind. Auch Hobbes und Rouſſeau in den neuern Zeiten giengen, wie es ſcheint, nicht über die Hypotheſe des Caſualismus hinaus. Diejenigen, die dieſer Meinung zugethan ſind, glauben dann, daß die Sprache ihren Urſprung lediglich der Geſellſchaft verdanke, und daß die Menſchen, um ſich einander zu verſtändigen, ausdrücklich oder ſtillſchweigend mit einander übereingekommen ſeien, dieſe und jene Töne zur Bezeichnung dieſer und jener Gedanken zu gebrauchen, ohne daß ſich dann weiter ein beſonderer Grund angeben laſſe, warum eben dieſer Ton zur Bezeichnung eben dieſes Gedankens, und nicht vielmehr irgend eines andern gebraucht worden ſei. Das alles ſei ganz willkürlich und ſchlechterdings zufällig. — Die Menſchen mußten ſich einmal einander mittheilen. Alſo ſetzten ſie willkürlich gewiſſe Zeichen feſt, um dieſe Mittheilung zu bewerkſtelligen.

Dieſe Meinung löst aber den Knoten nicht, ſondern zerhaut ihn. Wir wollen wiſſen, wie die Menſchen doch wohl dazu gekommen ſind, ihre Gedanken durch all dieſe Mannichfaltigkeit von Tönen auszudrücken, welche wir in den verſchiednen Sprachen finden. Darauf giebt man uns zur Antwort: die Menſchen wollten es ſo; und warum wollten ſie es denn ſo? ſie konnten es ja auf tauſendfache Weiſe anders wollen! — Ja, ſie wollten es nun einmal ſo,

schlechthin weil sie es so wollten. — Damit können wir uns aber auf keine Weise beruhigen.

Andere brachten daher die Empfindung ins Spiel, um den Ursprung der Sprache auf eine befriedigendere Weise zu erklären, wie z. E. Lucretius und Condillac. Die Vertheidiger dieser Meinung beriefen sich auf die unläugbare Correspondenz, die zwischen gewissen Tönen, und gewissen Empfindungen statt findet; darauf, daß fast jede Empfindung ihren eigenthümlichen Ton habe: so sei z. E. das Lachen der Ton der Frölichkeit, das Jauchzen der Ton der Lustigkeit, das Seufzen der Ton der Traurigkeit, das Weinen der Ton des Schmerzes, u. s. f. Anfangs habe man bloß seine Empfindungen durch Töne instinctartig ausgedrückt, dann sei man auf einem ganz natürlichen Wege darauf gekommen; auch die lebendigen Wesen außer sich durch diejenigen Töne zu bezeichnen, die sie von sich gäben, um ihre Empfindungen auszudrücken. Um ein Pferd zu bezeichnen, habe man also das Wiehern des Pferdes nachgeahmt, um einen Hund zu bezeichnen das Bellen desselben, u. s. f. In der Folge habe man angefangen, da man sich einmal an die Töne als Zeichen gewöhnt, auch leblose Dinge durch diejenigen Töne zu bezeichnen, die sie von sich geben, oder von sich geben können, so habe man z. E. um das Metall zu bezeichnen, den Ton des Klingens nachgemacht, den es von sich giebt, wenn es auf einen harten Körper fällt; um eine Quelle zu bezeichnen, habe man den Ton des Rieselns nachgeahmt, den die Quelle von sich giebt, und so habe man

den Donner durch sein Brüllen, den Wind durch sein Sausen, das Feuer durch sein Knittern, den Regen durch sein Ziſchen, das Meer durch sein Brauſen bezeichnet — und so sei man allmälich weiter gegangen, und habe durch Beihülfe der Phantaſie und des Witzes und der Vernunft nach und nach die mannichfaltigen Modificationen von Tönen hervorgebracht, welche unsere gegenwärtigen Sprachen zu einem dem Anſchein nach so ſchwer aufzulöſenden Räthſel machen.

Noch andere endlich rechneten am meiſten auf die Vernunft, um den Urſprung der Sprachen zu erklären. Dieſe hatten nämlich vorzüglich im Auge die höchſtbewundernswürdige Uebereinſtimmung in dem Bau der Sprachen, welche ſich kaum anders als durch Beziehung auf einen Zweck, und folglich kaum anders, als durch Vernunftthätigkeit, (weil die Vernunft eben dasjenige Vermögen iſt, welches Zwecke denkt, und Zwecke ausführt,) erklären zu laſſen ſcheint. Denſelben Gang, den die Vernunft nahm bei der Entwickelung ihrer Begriffe, nahmen auch die Sprachen bei der Bildung der Wörter; und dieſer einzige Umſtand, ſagen dieſe Philoſophen, ſollte man doch glauben, müßte genug ſein, um die Hand der Vernunft bei der Bildung der Sprachen zu erkennen, und zu geſtehen, daß unter allen Schöpfungen der Vernunft keine größer und bewundernswürdiger war, als die Schöpfung der Sprache.

Die Entwickelung der Vernunft und die Sprache haben von jeher gleichen Schritt mit einander gehalten. Rohe Völ-

ker haben rohe Sprachen, und die unmerklichſten Fortſchritte der Cultur laſſen ſich in den feinen Nüancen der Sprachen wieder finden. Man reflectire auf folgende vier Punkte:

1) Ohne Zweifel fing die Entwickelung der Vernunft von niedern Begriffen an, und ging von dieſen zu höhern fort. Ohne Zweifel abſtrahirte man anfangs nur von ſehr wenigen Merkmalen des Individuums im Begriff, und dachte ſich nur ſehr niedrige Artbegriffe, und erſt ſpäterhin lernte man nach und nach von mehrern Merkmalen abſtrahiren, und ſo höhere allgemeine Gattungsbegriffe erzeugen. Eben dieſer Gang der abſtrahirenden Vernunft findet ſich nun genau ſo in den Sprachen wieder. Je roher die Sprachen ſind, deſto weniger finden ſich darinn Worte welche ſehr allgemeine Begriffe bezeichnen, und deſto häufiger finden ſich dagegen ſolche, welche Begriffe von ſehr niedriger Abſtraction andeuten. Beiſpiele davon finden ſich in den morgenländiſchen Sprachen ſehr häufig. Wo der Abendländer ſieben bis acht Wörter braucht, um ſeinen Gedanken auszudrücken, da behilft ſich der Morgenländer oft mit einem einzigen, und dieſes einzige Wort wird dann durch die Zuſammendrängung ſo vieler Gedanken ſehr ſignificant. In den morgenländiſchen Sprachen finden ſich daher ſolche Wörter in Menge, welche die Grammatiker vocabula praegnantia nennen, und welche man keinesweges aus jenen Sprachen verbannen muß, wie viele teutſche Philoſophen unter Erneſti's und Michaelis Anführung ſehr mit Unrecht, und bloß darum

gethan haben, weil sie sich beigehen ließen, den Orient mit einem Maßstabe aus dem Occident zu messen.

2) Wenn man die rohen Sprachen untersucht, so findet sich darinn die Merkwürdigkeit, daß in einigen gar keine Nennwörter, sondern nichts als Zeitwörter vorhanden sind. Auch dies läßt sich unter der Voraussetzung, daß die Vernunft es war, die die Bildung der Sprachen leitete, sehr treffend erklären. Nämlich die Gegenstände, die wir wahrnehmen, sind nur durch den Eindruck vorhanden, den sie auf unsere Sinne machen. Der Baum z. E. ist nur insoferne vorhanden, wiefern er gesehen wird; der Donner nur insofern, als er gehört wird, u. s. w. In der Kindheit der Abstraction wird also der Gegenstand und die Empfindung des Gegenstandes in eine einzige Vorstellung zusammenfallen; man wird den Baum und das Sehen nicht abgesondert sich vorstellen, sondern man wird Beides in Eins zusammenfassen, man wird kein besonderes Wort brauchen für den Baum, und kein besonderes für das Sehen, sondern ein einziges Wort wird das Sehen des Baumes bezeichnen. Es werden also anfangs die Nennwörter insgesammt in den Zeitwörtern stecken, und man wird keine besondern Wörter für Nomina haben. Empfindung und Empfundnes werden in der Sprache Eins sein. Daher finden sich in den wilden Sprachen Wörter, welche eigentlich ganze Sätze sind, worinn Nomen und Verbum, alles in Einem, und die Vorstellung mit allen Bestimmungen von Person, Zeit, Zahl, Thun, Leiden, u. s. w.

ausgedrückt iſt. So hat der Wilde z. B. für die Vorſtellungen: der Vater hat mit ſeinen Kindern zu Mittag auf dem Felde gegeſſen, nur ein einziges Wort. Dieſes Eine Wort drückt ihm das aus, was wir vielleicht mit zwölf Wörtern ausdrücken müſſen, und dieſes Wort kürzt er dann ab, oder verlängert es, je nachdem er entweder eine Vorſtellung weglaſſen, oder eine hinzuſetzen will. Will er etwa die Frau mit dazu ſetzen, ſo macht er es um Eine Sylbe länger; will er die Kinder weglaſſen, ſo macht er es um Eine Sylbe kürzer. Daher ſind auch die Wörter in den wilden Sprachen zum Theil ganz ungeheuer lang, bisweilen anderthalb Zeilen lang, und für uns faſt unausſprechbar. Selbſt in unſern abendländiſchen Sprachen, welche doch von den Zeiten der Rohheit in ſo großer Entfernung abſtehen, finden ſich noch einige dergleichen prägnante Wörter, die uns wenigſtens die Möglichkeit begreiflich machen können, wie dies in ältern Zeiten noch weit häufiger der Fall ſein konnte. So ein Wort iſt z. B. das teutſche Wort Huldigung, welches die Begriffe: Fürſt, Unterthanen, Eid der Treue, Feierlichkeit, alles durch einen einzigen Laut ausdrückt. Hieraus ergiebt ſich zugleich die für die Wortforſchung intereſſante Bemerkung, daß nicht die weitere, ſondern immer die engere Bedeutung der Wörter für ihre urſprüngliche zu achten ſei.

3) Es lehrt die Sprachkunde auch dies, daß ſich die Wörter in folgender Ordnung ausgebildet haben, erſt die Verba, dann die Subſtantiva, dann die Adjectiva, und zuletzt die Partikeln. Auch hierinn iſt der Parallelismus zwiſchen dem

Gange der Bildung der Sprachen und dem Gange der Entwickelung der Vernunft sehr einleuchtend. Die Formen des Setzens (Verba) müssen nothwendig früher erscheinen, als die Formen des Gesetzten (Nomina); und die Formen der Eigenschaften und Verhältnisse der Dinge (Adjectiven und Adverbien) müssen nothwendig später, sich bilden, als die Formen der Dinge selbst (Substantiven).

4) Endlich zeigt die Beobachtung der Sprachen auch dies, daß die ersten tempora Aoristen waren, und daß die ursprüngliche Form der Zeitwörter nicht etwa die erste, sondern die dritte Person gewesen ist. Auch dies ist dem Gange der Entwickelung der Vernunft vollkommen angemessen. Die Vernunft theilt die Zeit zuförderst nur in zwei Hälften: in die Vergangenheit und in die Zukunft, die Gegenwart ist kein Theil der Zeit, sondern nur die Gränze, wo sich die vergangene und die zukünftige Zeit einander treffen. Die Vernunft bemerkt zuförderst nur den Unterschied zwischen dem, was gewesen ist, und dem, was sein wird. Die genauern Bestimmungen der Verhältnisse zwischen Mehrerem in der Zeit Gesetzten *) lernt sie nicht so

*) Nämlich die Form des Setzens schlechthin ist das Präsens. Die Form des Setzens als eines Gesetzten schlechthin, ist das Perfectum. Die Form des Setzens, als eines Zusetzenden schlechthin, ist das Futurum. Die Form des Setzens als eines Zusetzenden Abgebrochnen (oder als eines Zusetzenden in Beziehung auf ein Anderes, als schon gesetzt Zusetzenden) ist das Futurum exactum. Die Form des Setzens als eines Gesetzten in Beziehung auf ein Anderes mit Unterbrechung des erstern Gesetztes, ist das Imperfectum.

bald angeben: sie behilft sich also lange bloß mit Perfectum und Futurum, und läßt die übrigen Verhältnisse nur aus dem Zusammenhange der Rede errathen. Perfectum und Futurum haben also nur unbestimmte Bedeutung, und sind eben darum Aoristen. Auch dies, daß die ursprüngliche Form der Zeitwörter nicht die erste, sondern die dritte Person war, — wie sich dies ebenfalls in den uncultivirten Sprachen zeigt — ist dem Gange der Vernunft völlig angemessen. Die Erkenntniß geht nicht vom Subject aus, und zum Object über, sondern sie geht vom Object aus, und zum Subject zurück. Niemand kann von seinem Ich eine Erkenntniß erlangen, außer dadurch, daß er sich selbst Objecte entgegensetzt, daß er sich von Objecten unterscheidet. Eben darum ist es denn sehr natürlich, daß die dritte Person, welche Objecte bezeichnet, eher als die erste, welche das Subject andeutet, in den Sprachen zum Vorschein kommt.

Es entsteht nun billig die Frage: was von allen diesen Hypothesen eigentlich zu halten sei, und wie man sich nun den Ursprung der Sprachen am wahrscheinlichsten vorzustellen habe?

Die Form des Setzens endlich, als eines Gesetzten in Beziehung auf ein Anderes ohne Unterbrechung des erstern Gesetztes, ist das Plusquamperfectum. — Das Imperfectum historicum ist kein besonderes Tempus, sondern nur ein besonderer, eigentlich fehlerhafter, Gebrauch eines Tempus, und gehört in so ferne nicht in den ersten, sondern in den zweiten Theil der Grammatik, d. i. nicht in die Elementarlehre, sondern in die Syntaxis.

Ueber die beiden erſten Hypotheſen, in welchen die Gottheit und die Willkür der Menſchen zu Erklärungsprincipien der Sprachen angenommen werden, haben wir bereits das Urtheil geſprochen. Beide erklären nicht, was ſie erklären ſollen. Es bleibt uns alſo nichts übrig, als entweder unter den beiden letztern Hypotheſen zu wählen, oder auch beide mit einander zu verbinden, und daraus würde dann ein Coalitionsſyſtem entſtehn, welches die Sprachen einestheils aus der Empfindung, anderntheils aus der Vernunft des Menſchen erklärte. Dieſes Syſtem, welches uns das wahrſcheinlichſte zu ſein, und alle Knoten, die die übrigen einzeln genommen übrig laſſen, zu löſen ſcheint, würde beruhen auf folgenden Grundſätzen:

1) Der Grund, warum die Menſchen überhaupt ſprechen, und nicht ſchweigen, iſt der Trieb ſich mitzutheilen. Der Trieb ſich mitzutheilen ſtammt ab von dem ſympathetiſchen Triebe, welcher ein Grundtrieb in der menſchlichen Natur zu ſein ſcheint. Der ſympathetiſche Trieb theilt ſich nämlich in zwei Aeſte, in den Trieb Theil zu nehmen, und in den Trieb ſich mitzutheilen. Von Menſchen, bei welchen ſowohl der Trieb der Theilnehmung, als der Trieb der Mittheilung in einem hohen Grade ausgebreitet und innig (ſowohl der Extenſion, als der Intenſion nach ſtark) iſt, von ſolchen Menſchen ſagt man: ſie beſitzen Humanität. Die Humanität iſt demnach nichts anders, als die ſchöne Eigenſchaft eines Menſchen, deſſen Gefühle mit den Gefühlen Anderer innigſt zuſammenſtimmen, und deſſen Seele eben darum An-

dern ihr Innerstes mittheilen kann. Der Humanität steht entgegen der Egoismus, oder die Eigenschaft eines Menschen, bei dem sowohl der Theilnehmungs- als der Mittheilungstrieb nur in einem sehr geringen Grade vorhanden ist: die Eigenschaft eines Menschen, der kalt ist, d. h. ohne Theilnehmung, und der verschlossen ist, d. h. ohne Mittheilung. Die Sprache ist also eine Frucht der Humanität.

2) Der Grund, warum die Menschen sich eben am meisten in Tönen, als in hörbaren Zeichen, und nicht vielmehr in sichtbaren oder in fühlbaren, oder riechbaren Zeichen mittheilen, besteht fürs erste in der Mannichfaltigkeit der Töne, fürs zweite in der Leichtigkeit des Gebrauchs der Töne, und fürs dritte in der Fähigkeit der Töne, die Aufmerksamkeit zu wecken. Um sich von der Mannichfaltigkeit der Töne zu überzeugen, erinnere man sich nur, wie wenig es Modificationen des Riechbaren, des Schmeckbaren, und des Fühlbaren giebt, und wie zahllos dagegen die Menge möglicher Modificationen des Hörbaren ist. Die sichtbaren Zeichen geben zwar den hörbaren an Mannichfaltigkeit nichts nach; aber sie stehen dafür in der Leichtigkeit des Gebrauchs weit zurück. Töne hat man ungleich leichter bei der Hand, als Charaktere, und das Sprechen geht ohne Zweifel bei weitem schneller von statten, als das Schreiben und Malen und Gesticuliren. Zugleich aber verdienten Töne auch darum den Vorzug vor Charakteren, weil das Hörbare die Aufmerksamkeit weit mehr weckt und fesselt, als das Sichtbare. Um etwas zu sehen, müssen wir es erst sehen wollen; aber hören

müſſen wir, wenn wir auch nicht wollen. Man ſprach ohne Zweifel eher durch Geberden, als fürs Auge, ehe man anfing, durch Töne, oder fürs Ohr zu ſprechen. Allein man mußte ſehr früh, bemerken, daß die Geberdenſprache ſehr unzulänglich ſei, und daß man noch ein anderes Mittel nöthig habe, um die Aufmerkſamkeit des Andern zuförderſt nur auf unſere Geberden zu richten; ein Mittel, zu machen, daß der Andere nur erſt auf unſere Geberden ſehe. Töne mußten ſich dazu als das ſchicklichſte Mittel darbieten, denn Töne richten die Aufmerkſamkeit des Andern unwillkürlich auf uns, wenn ſie gleich bisher nicht auf uns gerichtet war. Die Augen folgen den Ohren unwillkürlich nach. Es kann ſein, daß man anfangs ſich der Töne bloß bediente, um nur erſt die Aufmerkſamkeit, die Augen des Andern auf unſere Geberdenſprache zu richten. Aber nichts war dann natürlicher, als in der Folge nach und nach die Sprache durch ſichtbare Zeichen, oder die Geberdenſprache, ganz aufhören zu laſſen, und bloß der Töne zum Sprechen ſich zu bedienen, darum, weil die Töne ſich durch ſich ſelbſt Aufmerkſamkeit verſchaffen, die Geberden aber erſt durch die Töne ſich Aufmerkſamkeit verſchaffen müſſen.

3) Der Grund, warum die Menſchen gerade dieſe und keine andern Töne in den mannichfaltigen Sprachen zu Zeichen gerade dieſer und keiner andern Gedanken erwählten, liegt in der Analogie dieſer Töne theils mit gewiſſen Empfindungen in ihnen, theils mit dem Schall gewiſſer Dinge außer ihnen. — Das, was wir dabei vorausſetzen, iſt etwas

allgemein anerkanntes; nämlich erstlich, daß eine Analogie, eine gewisse natürliche Correspondenz statt findet, zwischen gewissen Empfindungen und gewissen Tönen; daß unsere Empfindungen unabsichtlich und unwillkürlich, und ganz instinctartig aus unserer Seele heraus- und in Töne übergehen; zweitens, daß gewisse Dinge außer uns, lebendige oder leblose, gewisse Töne von sich geben, und sich unsern Empfindungswerkzeugen durch etwas Hörbares ankündigen. Auf diese beiden anerkannten Voraussetzungen bauen wir die Behauptung, daß die Grundtöne der Wörter in jeder Sprache insgesammt und ohne alle Ausnahme entweder den Empfindungen in uns, oder dem Schall der Dinge außer uns analogisch sind, und daß sie lediglich um dieser — im Fortgang der Zeit freilich sehr verwischten — Analogie willen von den Menschen zu Zeichen dieser und keiner andern Gedanken gebraucht worden sind. Nach dieser Behauptung würde sich denn, wenn wir die Etymologie irgend eines Worts in irgend einer Sprache zurückführen wollten, oder könnten, bis auf seinen allerersten Ursprung — es würde sich dann zeigen, daß der Stammlaut desselben entweder mit dem Ton irgend einer Empfindung in uns, oder mit dem Schall irgend eines Dinges außer uns Analogie habe, und daß die Bedeutung des Worts durch diese Analogie bestimmt wurde.

Der Beweis dieser Behauptung, der nur durch Induction geführt werden könnte, liegt außerhalb den Gränzen dieses Aufsatzes. Doch dürften wenigstens folgende Bemerkungen nöthig sein, theils um einzusehn, worauf es bei die-

sem Beweis eigentlich ankomme, theils um die mancherlei Bedenklichkeiten und Schwierigkeiten, die diesem Beweis im Wege zu stehen scheinen, einigermaßen hinweg zu räumen.

Erstlich also ist zu bemerken, daß die ursprünglichen Stammlaute in jeder Sprache von sehr geringer Anzahl sind. Dadurch wird die Arbeit schon sehr ins Kurze gezogen. Wir haben im Ganzen nur von einer ziemlich mäßigen Anzahl Wörter in jeder Sprache zu zeigen, daß sie mit etwas Hörbarem in Analogie stehen. Z. B. die teutsche Sprache mag, wie Adelung versichert, etwa 600, und die bengalische Sprache nach Herders Bericht etwa 700 Stammlaute haben — und das ist denn doch eine Anzahl, die sich noch ganz wohl übersehen läßt.

Zweitens ist zu reflectiren darauf, daß die Stammlaute in jeder Sprache insgesammt einsylbig sind. Die Analogie also von 6 — 700 einsylbigen Lauten mit irgend etwas Hörbarem darzuthun, ist also doch kein so ungeheures Geschäft, als man auf den ersten Anblick denken sollte.

Drittens und vornehmlich ist zu merken, daß man durch Hülfe der Einbildungskraft Stammlaute, welche ursprünglich nur ihnen analoge hörbare Dinge bezeichneten, späterhin auch übertrug auf nichthörbare, auch wohl nichtsinnliche, Dinge, welche mit jenen hörbaren in einem gewissen Verhältnisse der Association standen, entweder als ähnliche, oder als contrastirende, oder als zugleichseiende, oder als aufeinanderfolgende. Vorzüglich spielte hier, wie dies

den Sprachen deutlich genug anzusehen ist, das Verhältniß der Aehnlichkeit eine sehr wichtige Rolle, und daher sind auch eine ungeheure Menge von Bedeutungen der Wörter in allen Sprachen metaphorischen Ursprungs. Diese Metaphorn sind nun in jeder Sprache verschieden, und richten sich nach dem Klima, nach dem Geist, und nach dem Charakter der verschiedenen Völker. Im Orient sind sie kühn und oft abentheuerlich, im Occident sind sie kälter und näher.

Es sind dabei oft sehr sonderbare Schlüsse mit untergelaufen, welche uns auffodern, über die Denkungsart der Völker allerlei artige Betrachtungen anzustellen. So ist z. B. ohne Zweifel einer der allerabstractesten Begriffe im ganzen menschlichen Denken der Begriff des Seins, und in vielen wilden Sprachen findet sich für ihn gar kein Zeichen. In einigen morgenländischen Sprachen aber wird der Begriff des Seins durch ein Wort angezeigt, welches Feststehn, Stillstehn, oder Stilliegen bedeutet. Der faule Morgenländer schloß also so: was stehet oder liegt, das ist. Ihm war das Stehn oder Liegen das nächste Merkmal des Seins. In der griechischen Sprache hingegen wird der Begriff des Seins durch ein Wort ausgedrückt, welches ursprünglich Gehen bedeutet. Der thätige Grieche schloß nämlich so: was geht, das ist. Ihm war Gehen, Bewegung, Thätigkeit das evidenteste Zeichen des Seins. In sehr vielen abendländischen Sprachen endlich wird der Begriff des Seins durch ein Wort bezeichnet, welches ursprünglich Essen bedeutet. Der hungrige Abendländer schloß nämlich so: was ißt, das

iſt. Ihm war weder das Stehen, noch das Gehen, ſondern das Eſſen der ſicherſte Beweis des Seins. Und ſo charakteriſtiſch würden die Metaphern ohne Zweifel auch in vielen andern Fällen befunden werden, wenn die Sprachforſcher künftig auch auf die Divergenz — nicht bloß auf die Congruenz — derſelben in verſchiedenen Sprachen ihre Aufmerkſamkeit richten wollten.

Viertens, der Grund, warum die Menſchen die vorhandnen Töne auf dieſe und keine andere Weiſe zu beſtimmten Redetheilen formten, liegt in der Vernunft. Die Vernunft iſt die Urheberinn der Grammatik, nicht bloß der Grammatik, die als Wiſſenſchaft aufgeſtellt und gelernt wird, ſondern auch und hauptſächlich der, welche vor aller wiſſenſchaftlichen Cultur wie ein Embryo in den Köpfen der Menſchen lag, und, den Menſchen ſelbſt unbewußt, die Bildung der Sprachen lenkte. Wie es eine natürliche Logik giebt, ſo giebt es auch eine natürliche Grammatik, und dieſer natürlichen Grammatik haben wir denn die bewundernswürdige Einförmigkeit in dem Mechaniſmus des Baues aller Sprachen, mithin die Möglichkeit aller wiſſenſchaftlichen Grammatik zu danken. Daß alle Sprachen von niedern Begriffen ausgingen, und zu höhern fortgingen; daß die urſprünglichen Wörter aller Sprachen lauter vocabula praeguntia ſind; daß die urſprünglichen Wörter Zeitwörter ſind, welche die Nomina in ſich verſchlingen; daß zuerſt die Verba, dann die Subſtantiva, dann die Adjectiva, zuletzt die Partikeln ſich ausgebildet haben; daß die erſten Tempora Präteritum und

Futurum, und zwar jenes von aoristischer Bedeutung, gewesen sind; daß die ursprüngliche Form der Zeitwörter nicht die erste, sondern die dritte Person war — dies alles hat sein Dasein dem Einflusse der Vernunft zu danken: denn eben dieser überall völlig gleichförmige Progressus der Sprache in ihren Tönen ist der Progressus der Vernunft in ihren Begriffen.

Wie die Vernunft die Bildung der Sprache beförderte, so beförderte aber auch umgekehrt die Sprache dankbar die Bildung der Vernunft. Man hat oft bemerkt, daß wir bei unserm Denken die Worte nicht entbehren können, allein man hat, wie es scheint, weniger bemerkt, warum wir sie nicht entbehren können. Wir können sie aber aus zweierlei Gründen nicht entbehren, erstlich, weil wir ohne Worte unsre Gedanken nicht festhalten, sodann, weil wir ohne Worte unsre Gedanken nicht aufbehalten können.

Wir können 1) ohne Worte unsere Gedanken nicht festhalten. Denn es ist ein Naturgesetz unseres Geistes, daß sinnliche, anschauliche Vorstellungen stärker und lebhafter sind, einen größeren Grad der Aufmerksamkeit auf sich ziehen, als die Gedanken, oder die Verstandesvorstellungen. Dieses Naturgesetz bedarf keines Beweises. Jeder findet den Beweis in seiner eigenen Erfahrung, und jeder wird ohne Zweifel gestehen, daß die Verstandesvorstellungen mit den sinnlichen sich gar nicht messen dürfen, daß die kleinste sinnliche Empfindung oft im Stande ist, die tiefsinnigste Gedankenreihe

zu unterbrechen, zu vertilgen, und in die Region des Nichtbewußtſeins zurückzuwerfen. Die ſinnlichen Vorſtellungen ziehen das Bewußtſein unwiderſtehlich auf ſich, und neben ihnen kann höchſtens nur ein dunkles Bewußtſein von Gedanken ſtatt finden. — Geſetzt alſo, wir unternähmen es zu denken, oder nachzudenken ohne Worte, ſo würde der Erfolg davon kein anderer ſein, als der, daß die ſinnlichen Vorſtellungen, die uns theils durch unſere Sinne, theils durch unſre Einbildungskraft unaufhörlich zuſtrömen, unſere Gedanken gar bald verdrängten, gar bald alle unſere Aufmerkſamkeit von den Gedanken ab, und auf ſich zögen, und wenigſtens ein deutliches, freies, ungetheiltes und ungehindertes Bewußtſein der Gedanken nie aufkommen ließen. Es würden wohl Gedanken in uns entſtehn, aber die ſinnlichen Vorſtellungen würden ſie ſogleich wieder verdrängen, wir könnten ſie nicht feſthalten, — und doch iſt eben dieſes Feſthalten der Gedanken bei dem Nachdenken die Hauptſache. Mit ſchwebenden, mit ſchwindenden Gedanken kann der Geiſt weiter nichts machen. Nur mit bleibenden, mit ſtehenden Gedanken kann er etwas anfangen: und eben dies iſt das Schwere, was man in der Kunſt nachzudenken am ſpäteſten lernt, nämlich die Kunſt zu machen, daß die Gedanken in der Seele ſtehen bleiben, zu machen, daß die Gedanken uns, ſo zu ſagen, Stand halten, und uns nicht unter den Händen gleichſam zerrinnen, zu machen, daß unſer Bewußtſein anfangs nur Minuten-, ſpäterhin auch Stundenlang auf Einen Punkt fixirt, und nicht etwa in jedem Augenblick bei einem andern Punkt, d. i. zerſtreut ſei. —

Dieses Festhalten der Gedanken wäre also gar nicht möglich, wenn unsre Gedanken sich allein und für sich und einsam in der Seele behaupten sollten. Den sinnlichen Vorstellungen können sie in der Wagschale der Aufmerksamkeit das Gleichgewicht einmal nicht halten, und doch sollen sie es ihnen halten, wenn überhaupt ein Nachdenken möglich sein soll. Allein können sie es nicht. Also müssen sie sich alliiren, sie müssen sich mit andern sinnlichen Vorstellungen verbinden, um das Gewicht der Aufmerksamkeit auch in ihrer Schale etwas zu verstärken. Sie müssen Worte zu Hülfe nehmen, um durch das Sinnliche, durch das Anschauliche der Worte sich wenigstens länger als einen Augenblick im Bewußtsein zu erhalten. Ohne Worte ist kein Festhalten der Gedanken, und ohne Festhalten ist kein Nachdenken, mithin ohne Worte auch kein Nachdenken möglich.

Wir können aber 2) die Worte auch darum nicht entbehren, weil wir ohne sie unsre Gedanken gar nicht aufbehalten könnten. Die Gedanken werden auf eine unbegreifliche Weise in dem Gedächtniß aufbewahrt. Das Gedächtniß kann aber durchaus keine unsinnlichen Vorstellungen, es kann nur sinnliche, nur anschauliche Vorstellungen aufbewahren. Könnten wir also unsre Gedanken nicht an sinnliche Zeichen, wie an Worte, knüpfen, so könnten wir zwar wohl Gedanken haben, auch wohl einige Augenblicke festhalten, aber wir könnten sie nicht aufbehalten. Sie blieben nur so lange in der Seele, so lange sie im Bewußtsein blieben. Wären sie aus dem Bewußtsein verschwunden, so wä-

ren sie auch aus der Seele verschwunden. Unser Denken müßte also immer von vorne anfangen, und könnte nie an unser bisheriges angeknüpft werden. Daß wir dann nicht weit kommen würden, bedarf keines Beweises. Für eine Seele, wie die unsrige, die ihre Gedanken nur successiv entwickeln, nicht alle auf einmal haben kann, war es also sehr nothwendig, eine Anstalt zu treffen, daß die ganze Reihe der successiv entwickelten Gedanken in der Seele bleiben konnte, und, da dies ohne Worte unmöglich war, daß wir unsere Gedanken durch Worte bezeichnen konnten.

Die Vorstellung des Zeichens für einen Gedanken muß also, weil eben hierauf der ganze Zweck des Zeichens beruhet, eine sinnliche, eine anschauliche Vorstellung sein. Nun giebt es aber ein gedoppeltes Anschauliches; ein Anschauliches für den Sinn, und ein Anschauliches für die Einbildungskraft. Eben darum giebt es auch zweierlei anschauliche Zeichen unserer Gedanken; anschauliche Zeichen für den Sinn, und anschauliche Zeichen für die Einbildungskraft. Die erstern sind klarer, die letztern aber sind geschwinder. Liegt uns also vornehmlich an der Klarheit unsrer Gedanken, so müssen wir uns solcher Zeichen bedienen, die für den Sinn sind, liegt uns aber vorzüglich an der Geschwindigkeit unsers Denkens, so müssen wir uns solcher Zeichen bedienen, welche für die Einbildungskraft sind. Der ganze Unterschied zwischen einem ungeübten und geübten Denker beruht lediglich darauf, daß der ungeübtere Reihen von Gedankenzeichen nicht so geschwind mit seiner Einbildungskraft durchlaufen kann, als der geübtere; und er

kann dies darum nicht, weil es seiner Einbildungskraft an Stärke gebricht, weil die Vorstellungen seiner Einbildungskraft zu dunkel sind, weil er also immer zu Vorstellungen des Sinnes seine Zuflucht nehmen muß, wenn sein Denken einigermaßen von statten gehen soll. Daher erklärt sich denn auch die gemeine Erfahrung, daß Menschen, welche noch wenig Uebung im Denken haben, immer den Sinn zu Hülfe nehmen müssen, wenn sie im Nachdenken begriffen sind; warum z. E. dergleichen Leute das, was sie lesen, gewöhnlich laut lesen, oder wenigstens leise lesen; warum ferner Anfänger gewöhnlich einen mündlichen Unterricht besser fassen, als einen schriftlichen: nämlich, sie können die Gedankenzeichen nicht so gut mit der Einbildungskraft, als mit dem Sinn anfassen, die Anschauungen der ersten haben nie die erfoderliche Klarheit, welche nöthig ist, um in der Seele stehen zu bleiben, um der Reflexion Stand zu halten, um sich gegen den Andrang der unaufhörlich einströmenden Vorstellungen des Sinnes zu behaupten, und den letztern einen Theil des Bewußtseins abzuzwingen. Die Anschauungen ihrer Einbildungskraft werden von den Anschauungen des Sinnes sogleich verdrängt, verdunkelt und verlöscht. Ihre Einbildungskraft ist zu schwach, es mit dem Sinn aufzunehmen, sie müssen den Sinn durch sich selbst bekämpfen, d. h. sie müssen die Worte, die sie bei dem Denken nicht entbehren können, nicht bloß in der Einbildungskraft sich vorstellen, sondern sie müssen sie aussprechen, oder andere müssen sie ihnen vorsprechen, damit ihr Sinn sie höre, damit ihr Sinn genugsam beschäftiget werde, um sich nicht zu zerstreuen. Bei dem ge-

übten Denker kommt es nur darauf an, den Verſtand gegen die Macht der Einbildungskraft und des Sinnes zu ſichern. Bei dem ungeübten aber muß die Einbildungskraft ſelbſt allererſt gegen den Sinn geſichert werden, ehe vom Verſtand und ſeiner Sicherheit nur die Rede ſein kann. Der geübtere Denker braucht Anſchauungen, als Zeichen, um ſeine Gedanken gegen die übrigen Anſchauungen, die ihm jetzt läſtig ſind, zu ſichern. Er wählt dazu gewöhnlich Anſchauungen der Einbildungskraft, weil er dieſe leichter bei der Hand hat, als die Anſchauungen des Sinnes. Der ungeübte Denker braucht ebenfalls Anſchauungen, als Zeichen für ſeine Gedanken. Aber er kann dazu nicht wohl Anſchauungen der Einbildungskraft nehmen; dieſe entwiſchen ihm zu bald vor den Anſchauungen des Sinnes, er muß daher dieſe letztern ſelbſt zu Zeichen ſeiner Gedanken wählen. Da aber der Sinn ſeine Anſchauungen nicht ſo leicht bei der Hand hat, als die Einbildungskraft die ihrigen, ſo geht natürlich auch ſein Denken nur ſehr langſam und ſchwerfällig von ſtatten.

Man ſieht hieraus, wie unentbehrlich die Function der Einbildungskraft beim Denken iſt, und wie ſehr es daher Schülern der Philoſophie zu empfehlen iſt, für die Cultur ihrer Einbildungskraft zu ſorgen. Viele klagen, ihr Denken gehe nicht ſo recht von Statten. Es iſt nicht Verſtand, woran es ihnen fehlt, ſondern es iſt Einbildungskraft, woran es ihnen gebricht. Sie können wohl Begriffe machen, aber können ſie ſie nicht feſthalten, und noch weniger aufbehalten.

Ein Schluß iſt ihnen ein ſchwer einzuſehendes Geſchäft — nicht darum, weil ſie das Verhältniß der Begriffe mit ihrem Verſtande nicht einſehen können, ſondern darum, weil ſie die Begriffe mit ihrer Einbildungskraft nicht feſthalten können, weil ihnen immer die erſten Begriffe ſchon entwiſcht ſind, wenn ſie die folgenden im Verhältniß zu jenen denken ſollen. Daher iſt denn auch die Lectüre der Dichter Etwas den Schülern der Philoſophie nie genug zu empfehlendes. Die Kraft des Geiſtes vertrocknet, wenn ſie immer mit Ernſt und nicht zuweilen auch mit Spiel unterhalten wird; die fruchtbarſten Gedanken verdorren in einem Geiſte, wo die Quelle der Einbildungskraft verſiegt iſt, und ſinken zu leeren und todten Formeln herab. Nur auf den Flügeln der Phantaſie kann die Vernunft in das Reich der Erkenntniß dringen!

III.

Literarische Anzeigen.

Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain. Ouvrage posthume de Condorcet. 1795. 8.

Ein interessanter Versuch, zu beweisen: die bisherige Geschichte der Menschheit sei ein stetes Fortschreiten gewesen, und der künftige Gang des menschlichen Geschlechts werde ein gränzenloses Vervollkommnen sein. Die Schrift empfiehlt sich durch eine einfache, klare und edle Schreibart; durch ernsten Eifer für Wahrheit und Erkenntniß, durch reines Gefühl für Sittlichkeit, und durch einen edeln Haß der Vor-

urtheile, der Heuchelei, der Unterdrückung, und des Aberglaubens.

Diese Skizze giebt (S. 19) „nur die Massen, ohne „bei den Ausnahmen zu verweilen, sie deutet nur die Ge„genstände und die Resultate an, deren Ausführung und „vollständige Beweise das Werk selbst darlegen sollte." — Sie enthält einen großen Reichthum an neuen und geistreichen Ansichten, treffenden Urtheilen und fruchtbaren Gedankenkeimen. Die meisten derselben gehören zwar ins Gebiet der Geschichte selbst, und also auch ihre Prüfung. Doch enthält sie auch einige merkwürdige Andeutungen wissenschaftlicher Principien für die Behandlung der Geschichte der Menschheit. Diese wollen wir hier zur Prüfung ausheben.

Man könnte zwar darauf anwenden, was der Vf. selbst (S. 108) von einem Gedanken des Aristoteles sagt: „Es war mehr „der Fund eines Genies." Sie sind nicht das Resultat eines bestimmten aus einer festen Grundlage hergeleiteten Räsonnements: weßwegen auch der hingeworfene Keim eine isolirte Ansicht geblieben ist, und fast gar keine von den reichen Früchten getragen hat, die sich einst aus ihm entwickeln müssen. Aber die Philosophie der Geschichte ist noch so weit davon entfernt, eine Wissenschaft zu sein, daß auch der unvollkommenste Versuch, sie diesem Ziele näher zu bringen, Aufmerksamkeit verdient.

Der Verf. hat, zwar nicht aus Gründen bestimmt gewußt, aber doch richtig gefühlt, daß es Gesetze der menschlichen Geschichte geben müsse. Er sagt S. 309: „Der einzige Grund der Ueberzeugung in den Naturwissen„schaften ist der Gedanke, daß die allgemeinen Gesetze der „Erscheinungen nothwendig und beharrlich sind; und warum „sollte dies Princip für die Entwickelung der geistigen und „sittlichen Fähigkeiten des Menschen weniger wahr sein?" —

S. 3: „Die allmähliche Entwickelung der menschlichen Fä„higkeiten der ganzen Gattung ist ewigen Gesetzen unterwor„fen." — und S 12: „Bemerkungen über diese Entwickelung „sind der einzige Führer der Untersuchung im ältesten Zeit„alter der Geschichte der Menschheit."

Die Lehre von der künftigen gränzenlosen Vervollkommnung der menschlichen Gattung trägt der Verf. ganz dogmatisch vor. Er war aber dennoch weder über die Nothwendigkeit noch über die Erkennbarkeit der Gesetze der Geschichte aufs Reine gekommen: denn S. 13 „scheint ihm die „Beharrlichkeit der Naturgesetze für die Fortschritte der künf„tigen Generationen Gewähr zu leisten," und S. 309 werden auch unbekannte Gesetze erwähnt. Er unterscheidet zwar einmal (S. 312) die Analyse des Ganges des menschlichen Geistes und der Entwickelung seiner Fähigkeiten, von der Erfahrung des Vergangnen, und der Beobachtung der bisherigen Fortschritte. Aber sowohl mehrere Andeutungen von Grundsätzen (S. 17. 309. 310), als die Vermischung aller Gründe im Verfahren selbst beweisen, daß er die Erwartung des Aehnlichen, wozu die bloße Wahrnehmung vergangener Erscheinungen ohne Kenntniß ihrer Gesetze veranlaßt, und die Vorherbestimmung des Nothwendigen, wozu die Erkenntniß der Gesetze der Erfahrung die Vernunft berechtigt, nicht gehörig unterschieden hat.

Der Begriff der Geschichte ist durchaus unrichtig bestimmt. — „Wenn man (S. 2) sich auf die Erkenntniß „der allgemeinen Thatsachen und beharrlichen Gesetze der Ent„wickelung der menschlichen Fähigkeiten in dem, was sie „bei allen verschiedenen Individuen des menschlichen Geschlechts „Gemeinsames hat, einschränkt; so trägt diese Wissenschaft „den Namen der Metaphysik. Betrachtet man eben diese Ent-

„wickelung in Rücksicht auf die Masse der gleichzeitigen und „auf einander folgenden Individuen u. s. w. so ist sie der „Gegenstand der Geschichte." (S. 3). Nicht dieselbe, sondern eine ganz verschiedene Art der Entwickelung ist Gegenstand der Geschichte und der reinen Wissenschaft. Die letzte hat es nur mit der bloß gedachten Veranlassung des menschlichen Vermögens durch den äußern Anstoß des Schicksals (über den sich der Verf. (S. 1) ziemlich glücklich ausdrückt) zu thun, mit der das Bewußtsein, und die Zeit selbst erst anfängt. Die Geschichte der Menschheit hingegen mit der wirklichen Entwickelung des menschlichen Vermögens in der äußern Welt und in der Zeit. Die beharrlichen Eigenschaften des Menschen sind Gegenstand der reinen Wissenschaft, die Veränderungen des Menschen hingegen, sowohl des einzelnen als der ganzen Masse, sind der Gegenstand einer wissenschaftlichen Geschichte der Menschheit. —

Der Titel des Werks läßt nur eine Geschichte des menschlichen Verstandes erwarten. Nun werden zwar die Fortschritte zur Glückseeligkeit (S. 4) und die sittlichen Fähigkeiten des Menschen (S. 20) mit in den Zweck des Werks aufgenommen: aber S. 1. 2 wird das Begehrungsvermögen mit Stillschweigen übergangen, und ohne Beweis vorausgesetzt, das gesammte menschliche Vermögen sei durch das Vorstellungsvermögen und Gefühlsvermögen erschöpft; und überdem sind alle Bemerkungen über die sittliche Bildung (den schwierigsten Theil des Ganzen) so mager und unbedeutend, daß wir nicht dabei verweilen können. Er betrachtet die sittliche Bildung nicht als einen specifisch verschiednen Bestandtheil der gesammten menschlichen Bildung, sondern als einen Anhang der intellectuellen und politischen Bildung (S. 343 — 345). Der sittliche Zustand keiner Stufe ist mit Bestimmtheit und Sorgfalt angegeben. Ueber-

haupt scheint es an einem klaren und richtigen Begriff von Sitten, sittlicher Vollkommenheit, sittlicher Bildung, durchaus zu fehlen (S. 238). Bei der Charakteristik einer jeden Stufe werden alle Züge einzeln nach einander aufgezählt, ohne die geringste Spur von Unterscheidung der wesentlichen Bestandtheile, und der äußern Bedingungen der Bildung; ohne Andeutung des innern Zusammenhanges derselben; ohne vollständige Uebersicht aller Bestandtheile der Bildung. Ja es fehlt sogar an einem bestimmten und vollständigen Begriff vom Ganzen aller menschlichen Wissenschaften, von dem Zusammenhang der Theile, von den Gränzen der Gattungen, Arten, und Unterarten.

Die successive Eintheilung ist auf ein falsches Princip gegründet. Die Epochen einer wissenschaftlichen Geschichte der Menschheit müssen nicht nach glücklichen äußern Veranlassungen, und daraus erfolgten merkwürdigen äußern Revolutionen, sondern nach den nothwendigen Stufen der innern Entwickelung eingetheilt werden.

Wie im Ganzen so auch im Einzelnen. Nur einige Beispiele. „Nach den allgemeinen Gesetzen der Entwickelung „unsrer Fähigkeiten, sagt der Verf. (S. 15. 16) sehr „wahr, mußten auf jeder Stufe der Bildung gewisse Vor„urtheile entstehen.“ Aber bei der Ausführung vergißt er die Absicht (S. 84): „den Ursprung der Fehler der grie„chischen Philosophie aus dem natürlichen Gang des mensch„lichen Geistes zu entwickeln;“ und declamirt bloß (S. 62 ff.), nach Art der gemeinen französischen Lockianer, wider die bekannten Fehler der griechischen Physik, und dogmatischen Metaphysik. Die große Revolution hingegen, da durch die systematische Tendenz und die logikalische Methode der ältesten Jonischen und Dorischen Philosophen die Wissenschaft

eigentlich zuerst entstand, indem es vorher nur wissenschaftlichen Stoff unter der Herrschaft der Einbildungskraft gab: da der Verstand die Anordnung der Masse und den Gang der Untersuchung selbstständig bestimmte: hat er nicht wahrgenommen. — Er schiebt alle nicht reelle Wissenschaften, d. h. wie aus dem Ganzen des Werkes klar genug wird, alle diejenigen Untersuchungen, welche in Locke's engem System keinen Raum finden, bei Seite (S. 84). — Er tadelt nicht nur die Kühnheit übersinnlicher Untersuchungen, sondern sogar das Streben nach vollendeter Einheit der Kenntnisse (S. 72): und doch sind selbst jene Fragen nur „vielleicht (S. 76) für immer unbeantwortlich."

So weit ist der Verf. in dieser Geschichte der Menschheit selbst hinter den Grundsätzen, die er hie und da angiebt, zurückgeblieben. Aeußerst selten nur erhebt er sich bis zum nothwendigen Gesetz der erklärten Erscheinungen. Gewöhnlich giebt er uns für den ganzen Grund nur eine Veranlassung, oder auch eine erdichtete Ursache. Eine besondre Absicht, ein besondrer Trieb einzelner Menschen ist aber in der Erklärung der Erscheinungen der Geschichte der Menschheit ganz genau das, was eine „qualitas occulta" in der Physik. Wenn man z. B. einen Theil des Skepticismus bloß aus der Wuth, sich durch bizarre Meinungen auszuzeichnen, herleiten will, (S. 106): so ist es leicht alles zu erklären. Diese fehlerhafte Methode täuscht uns mit einer scheinbaren Befriedigung, und macht den Denker träge: nur die Voraussetzung, daß alle Erscheinungen nothwendig seien, kann dahin führen, den Grund immer mehrerer zu erforschen.

„Seit der Epoche, wo die alphabetische Schrift in „Griechenland bekannt wurde," sagt der Verf. (S. 13), „hat die Philosophie nichts mehr zu errathen; es ist genug,

„die Thatsachen zu sammeln, zu ordnen, und die nützlichen „Wahrheiten zu zeigen, welche aus ihrer Verkettung und „aus ihrem Ganzen hervorgehn.“ Gewiß ist es „genug.“ Mochte doch bald ein Philosoph die Masse der Geschichte nur vollständig ordnen! Sie zu ergänzen würde dann leicht sein.

Der Verf. eilt zu früh, nachdem er die Thatsachen nur flüchtig und lückenhaft gefaßt, kühn aber oft schief combinirt hat, zu einer willkürlichen Erklärung der isolirten Erscheinungen, und zur Ergänzung des Unbekannten, ehe noch das Bekannte völlig verarbeitet ist. — Wenn die Geschichte der Menschheit einmal ihren Newton finden wird, der mit gleicher Sicherheit den verborgenen Geist des Einzelnen zu treffen, und sich in dem unübersehlichen Ganzen zu orientiren weiß; der bei unverrücktem Streben den allgemeinen Gesichtspunkt im Einzelnen zeigen und aus dem Einzelnen den allgemeinen Gesichtspunkt hervorgehen zu lassen, dennoch die Thatsachen nicht verfälscht und verstümmelt, sondern rein und vollständig faßt, sich die scheinbaren Widersprüche nicht verschweigt, sondern die rohe Masse unermüdet so lange durcharbeitet, bis er Licht, Uebereinstimmung, Zusammenhang und Ordnung findet: dann wird man in der Vorherbestimmung des künftigen Ganges der menschlichen Bildung (die ich sehr weit entfernt bin, für chimärisch zu halten) sichrer und weiter gehen können, als alle bisherigen Philosophen und der Verf. selbst.

Inzwischen ist es schon kein geringes Verdienst dieses geistvollen Products, das große Resultat — die stete Vervollkommnung der Menschheit — durch historische Gründe (so weit sich überhaupt aus dem was bisher geschehen ist, auf das was in der Folge geschehen werde, ein solcher Schluß machen

läßt!) zu einem so hohen Grad der Evidenz erhoben zu haben. Die gewöhnlichen Vorurtheile sind doch widerlegt; zu einem künftigen vollständigen Beweis sind wenigstens treffliche Beiträge geliefert. Allerdings aber könnte die Deduction der immer fortschreitenden Ausbildung des Menschengeschlechts, aus der Natur der menschlichen Fähigkeiten und den Gesetzen ihrer Entwickelung (S. 330), bündiger und schärfer sein.

Die Anwendung dieses Gesichtspunkts auf die Geschichte, der historische Beweis, daß die Vergangenheit ein stetes Fortschreiten gewesen sei, kann überhaupt in einer Skizze nur unvollständig ausfallen. Aber diese Skizze ist nicht bloß unvollständig; sondern die ganze Untersuchung hat hier eine schiefe Richtung genommen, die bei der Manier des Verf., lückenhaft und isolirt zu erzählen, willkürlich zu combiniren, und zu erklären, um so mehr versteckt bleibt: nämlich die großen Schwierigkeiten, auf deren Beantwortung es eigentlich ankommt, zu läugnen oder doch bei Seite zu schieben. Das eigentliche Problem der Geschichte ist die Ungleichheit der Fortschritte in den verschiedenen Bestandtheilen der gesammten menschlichen Bildung, besonders die große Divergenz in dem Grade der intellectuellen und der moralischen Bildung; die Rückfälle und Stillstände der Bildung, auch die kleinern partiellen; besonders aber der große totale Rückfall der gesammten Bildung der Griechen und Römer. „Daß die Fortschritte der Sittlichkeit immer die der Aufklärung begleitet haben" (auch in Griechenland, wo die Wissenschaft noch in der Wiege lag, als Sitten, Staat und Kunst schon völlig entartet waren!) wird (S. 94) wider alle Erfahrung behauptet; und gleichwohl eine unermeßliche Verschiedenheit der Fortschritte unsers Zeitalters in der sittlichen und wissenschaftlichen Bildung anerkannt (S. 303), aber freilich nicht erklärt. Die (S. 213. 214) angedeuteten Mo-

mente würden nur die besondre Veranlassung, nicht das allgemeine Gesetz der Ungleichheit der Fortschritte der modernen Wissenschaften erklärt haben. — Die Meinung von dem nothwendigen Verfall der Menschheit war nicht bloß „das Vorurtheil einiger Grammatiker" (S. 133), sondern Stimme des gesammten Alterthums, Resultat der ganzen alten Geschichte. — Wie viel mehrere und größere Widersprüche würde der Verf. erst gesagt haben, wenn ihm seine völlige Unkenntniß der Griechen und Römer, bei der Absicht, zu läugnen was er nicht erklären konnte, zu verschweigen was ihn widerlegte, nicht so gute Dienste geleistet hätte.

Hätte er das Problem nicht zu umgehen sondern zu beantworten gesucht, so würden sich Zweifel bei ihm geregt haben: ob die unendliche Perfectibilität (von deren Gültigkeit als Idee Rec. völlig überzeugt ist) allein ein hinreichendes Princip der Geschichte der Menschheit sei? und diese Zweifel hätten ihn zur großen Auflösung führen können. — Ueberhaupt ist das Darstellen in Masse, das Skizziren, und das Verfertigen historischer Gemälde in der wissenschaftlichen Geschichte der Menschheit eine äußerst gefährliche Sache, und wenigstens für jetzt noch viel zu früh. Kann die Philosophie der Geschichte von der Geschichte selbst nicht ganz getrennt werden, *) so ist umfassende Gelehrsamkeit und

*) Will man die Totalität (oder auch nur einen Theil) des Geschehenen als Darstellung einer Idee betrachten, und die Geschichte des Geschehenen nach dieser Idee darstellen: welches allerdings der Geschichtschreiber zu leisten hat, wenn sein Product mehr als ein bloßes Mannichfaltige in Reih und Glied gestellt, wenn es ein Ganzes, mit einem Wort, ein Kunstwerk sein soll: so muß das Geschehene

scharfe Kritik, das vollständigste und sorgfältigste Detail, durchaus nothwendig.

Ich habe, mit Rücksicht auf die Stelle, die diese Recension in einem philosophischen Journal einnimmt, absichtlich nur die Principien und Methode des Verfassers geprüft, ohne mich über den Werth einzelner trefflicher Materialien zu verbreiten. Doch sei es mir vergönnt, noch auf einige der fruchtbarsten Andeutungen des Verf. aufmerksam zu machen.

Der glückliche Gedanke (S. 12. f.), bis zur Erfindung der alphabetischen Schrift die Thatsachen aus der Geschichte der verschiedenen Völker zusammen zu nehmen, und daraus die

für die Idee, und die Idee für das Geschehene passen, d. h. es muß nicht eine gewaltsame Verdrehung des Geschehenen nöthig sein, um die Idee darinn dargestellt zu finden; und es muß nicht eine gewaltsame Behandlung des Stoffes nöthig sein, um ihn nach der Idee darzustellen. Fähigkeit, die Idee aufzufassen, und Kenntniß des Stoffes, der als Darstellung der Idee betrachtet wird und den man nach dieser Idee darstellen will, bilden mit einander vereint den historischen Künstler. Wer bloß die Idee irgendwoher aufgefaßt hat, mit dem Stoff der Geschichte aber im Ganzen und im Einzelnen noch nicht vertraut genug ist, um zu wissen, ob er der Idee entspreche: der hat noch nicht einmal Anspruch auf den Namen eines Historikers, und ist noch lange kein historischer Künstler. Wem aber die Fähigkeit fehlt, die Idee aufzufassen, der ist mit aller seiner ins kleinste Einzelne herab sich erstreckenden Geschichtskenntniß, die er im Schweiß seines Angesichts gesammelt hat und oft mit so viel Dünkel vor sich herträgt, doch nichts weiter als ein Chronikenschreiber, und kann nie ein historischer Künstler werden.

Anm. d. H.

Geschichte eines einzigen hypothetischen Volks zu bilden; ist ein Beispiel einer äußerst sinnreichen historischen Methode, durch welche sich noch große Entdeckungen machen lassen.

Die Stelle (S. 321 — 323), welche die Gründe der Ungleichheit, der Abhängigkeit und des Elends, und die Mittel der künftigen Gleichheit entwickelt, gehört unter die trefflichsten. Mit Vergnügen bemerke ich wenigstens einen Keim des wichtigen Begriffs der Wechselwirkung der Bildung S. 329. 357. Nur ein Geist, der seinem Zeitalter zuvoreilt, kann (S. 346. 347) „die gänzliche Vertil„gung der Vorurtheile, welche die selbst dem begünstigten „Theile gefährliche Ungleichheit der Rechte beider Geschlechter „begründen, unter die wichtigsten bevorstehenden Fortschritte „des menschlichen Geschlechts" rechnen.

„Der Augenblick wird also kommen," heißt es S. 320, „wo die Sonne nur freie Menschen, die keinen andern Herrn „als ihre Vernunft anerkennen, bescheinen wird; wo die „Despoten und die Sklaven, die Priester und ihre blödsinnigen „oder heuchlerischen Anhänger, nur noch in der Geschichte oder „auf der Bühne vorhanden sein werden; wo man sich nicht „weiter mit ihnen beschäftigen wird, als um sich durch den „Abscheu an ihren Unthaten in einer heilsamen Wachsamkeit „zu erhalten, damit man die ersten Keime des Aberglaubens „und des Despotismus, wenn sie je wieder zu erscheinen wa„gen sollten, zu ersticken wisse."

Wer kann der erhabenen Selbstständigkeit dieses den Wissenschaften zu früh entrißnen Denkers seine Bewunderung versagen, wenn er an die Situation denkt, in der dies

geschrieben wurde? — Noch größer und erhabener ist der Schluß des ganzen Werks:

„Wie sehr gewährt dieses Gemälde des von seinen Ket„ten befreiten, der Herrschaft des Zufalls und aller Feinde „seiner Fortschritte entrißnen, auf der Bahn der Wahrheit „der Sittlichkeit und Glückseligkeit mit festem und sicherem „Schritt wandelnden menschlichen Geschlechts dem Philosophen „ein Schauspiel, welches ihn über die Irrthümer, Ver„brechen und Ungerechtigkeiten, von denen die Erde noch be„fleckt ist, tröstet? In der Betrachtung dieses Gemäldes em„pfängt er den Lohn seiner Anstrengung für die Fortschritte „der Vernunft, und für die Vertheidigung der Freiheit. Er „wagt es dann, sie an die ewige Kette der menschlichen Bil„dungsgeschichte anzuknüpfen, und findet eine ächte Beloh„nung in dem Vergnügen, ein dauerndes Gutes, wel„ches kein Schicksal mehr zerstören kann, bewirkt zu haben. „Diese Betrachtung ist für ihn eine Zuflucht, wohin ihn „die Erinnerung an seine Feinde nicht verfolgen kann. Hier „lebt er in Gedanken mit dem in seine Rechte, wie in die „Würde seiner Natur wieder eingesetzten Menschen, und ver„gißt denjenigen, welchen Habsucht, Furcht oder Neid mar„tern und verderben; hier existirt er eigentlich mit seinen „Brüdern in einem Himmel, den seine Vernunft sich zu „schaffen wußte, den seine Menschenliebe mit den reinsten „Freuden schmückte."

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Friedrich Immanuel Niethammer

Professor der Philosophie zu Jena.

Dritten Bandes drittes Heft.

1795

bei dem Hofbuchhändler Michaelis in Neu-Strelitz.

Innhalt des elften Hefts.

I. Abhandlungen.

1) Philoſophiſche Briefe über Dogmatiſmus und Kriticiſmus. Beſchluß. S. 173

2) Von den Wortſtreitigkeiten der Gelehrten. Ein freier Auszug aus Werenfels. 240

II. Recenſionen philoſophiſcher Schriften.

1) Joh. Reeb, Ueber den in verſchiedenen Epochen der Wiſſenſchaften allgemein herſchenden Geiſt und ſeinen Einfluß auf dieſelben. 1795. 253

2) Ueber die moraliſche Bildung des Menſchen. Nebſt einem Anhange. Von Felix Blau. 1795. 261

I.

Philoſophiſche Briefe

über

Dogmatiſmus *) und Kriticiſmus.

Beſchluß. — Vergl. das 7te Heft S. 177.

Fünfter Brief.

Sie ſind mir zuvor gekommen, Theurer Freund, Sie wollen das Einſchmeichelnde des Dogmatiſmus ſelbſt nur in einem populariſirten Syſtem des Dogmatiſmus, dergleichen das

*) Nach dem Innhalt der erſten Lieferung dieſer Briefe zu urtheilen, ſchien mir der Herr Verf. ſein Augenmerk auf zweierlei Claſſen unächter Schüler der kritiſchen Philoſophie gerichtet zu haben: 1) auf diejenige, die mit den Principien

Leibnitziſche iſt, gefunden haben Dagegen machen Sie gegen meine Behauptung, daß der Dogmatiſmus ſelbſt zu praktiſchen Poſtulaten ſeine Zuflucht nehme, Einwendungen,

dieſer Philoſophie, (beſonders in der Religionswiſſenſchaft, aber auch ſonſt) dogmaticiſtiſch verfahren und durch die Kritik nichts weiter gewonnen haben, als irgend einen Satz, den ſie eben ſo willkürlich als jeden andern vorher zum Grundſtein ihres Afterſyſtems machen; 2) auf diejenige, die, gewohnt bei dem Wort Kritik immer zuerſt an das Schreckensgericht zu denken, dem ſie ihre Geiſteskinder auf Gnade und Ungnade überlaſſen müſſen, ſich unter der kritiſchen Philoſophie ſo etwas, ſie wiſſen ſelbſt nicht recht was, vorſtellen, das von allem was je eine andre Philoſophie behauptet hat, nichts wiſſen will, dafür aber das Subject ſelbſt recenſirt, und auf dieſe Weiſe alles auf einmal ins Reine und aufs Gewiſſe bringt, was zuvor noch dunkel und ungewiß war, das endlich nur dadurch von allen andern Philoſophieen ſich auszeichnet, daß es ja nichts dogmatiſch behauptet (und darunter verſtehen ſie nicht bloß das, was wir dogmaticiſtiſch nennen, ſondern jede kategoriſche oder aſſertoriſche Behauptung überhaupt, weil man dieſe auch dogmatiſche Behauptungen zu nennen pflegt!) ſondern durchaus kritiſch (recenſirend?) verfährt. Die letztern habe ich mir längſt bei dem Wort Kriticiſmus, mit dem ſie ſelbſt ihre Philoſophie bezeichnen, gedacht; ſo wie ich auch mit dem Wort Skepticiſmus nicht das Syſtem des ächten Prüfungsgeiſtes ſondern (weil einmal die Wortform ciſmus durch die Analogie von Dogmaticiſmus und, noch auffallender, von Sophiſticiſmus — welcher Ausdruck bloß nach Analogie des Lauts gleichſam unwillkürlich ge-

die ich unmöglich übergehen kann. Nur hat ſich die Antwort auf Ihr letztes Schreiben ſo ſehr verſpätet, daß ich beinahe fürchte, ſie könnte in Bezug auf Ihre damalige Einwendungen alles Intereſſe für Sie verloren haben. Doch kann ich vielleicht durch Wiederholung wenigſtens einiges Intereſſe bei Ihnen wieder erwecken.

formt wird, da Sophiſtiſmus ſchon den ganzen Begriff ausdrückt — zur Bezeichnung unächter Lehrſyſteme beſtimmt iſt) den dogmaticiſtiſchen Skepticiſmus bezeichnen möchte, der ſelbſt nur ein Zweig des Dogmaticiſmus iſt, indem er die Unmöglichkeit, die objective Wahrheit zu erkennen, dogmaticiſtiſch behauptet. Daß man das der kritiſchen Philoſophie auf der andern Seite entgegengeſetzte unächte Syſtem nicht durch Dogmatiſmus ſondern durch Dogmaticiſmus bezeichnen ſollte, hat Herr Prof. Paulus (N. Theol. Journ. 1795. VI. Bd. 6. St.) gegen mich ſelbſt mit Recht erinnert. Ich glaubte alſo in der Aufſchrift dieſer Briefe auch den Ausdruck Dogmatiſmus in Dogmaticiſmus verwandeln zu müſſen. Da aber der Herr Verf. ſelbſt in dieſer zweiten Lieferung Dogmatiſmus und Dogmaticiſmus beſtimmt unterſcheidet, und ſich zugleich zeigt, daß er Dogmatiſmus und Kriticiſmus als die beiden ächten Syſteme der Philoſophie einander entgegenſetzt: ſo halte ich mich für verbunden, es hier zu ſagen, daß ich jene Aenderung der Ueberſchrift ohne ſein Vorwiſſen vorgenommen habe, und alſo alles Mißverſtändniß, das etwa für die Leſer daraus entſtanden ſein könnte, auf meine Rechnung zu ſchreiben iſt.

Anm. des Herausg.

Sie sagen: die Ausleger des Kriticismus behaupten, größtentheils wenigstens, der Dogmatismus sei auf immer, und hinlänglich dadurch widerlegt, daß in der Kritik der reinen Vernunft alle theoretische Beweise für das Dasein einer objectiv-intelligibeln Welt in Anspruch genommen werden. Denn das Auszeichnende des Dogmatismus liege eben darinn, daß er durch theoretische Vernunft das zu finden meine, was doch nach einer kritischen Untersuchung des Erkenntnißvermögens nur durch praktische möglich ist. Der Dogmatismus könne sich daher nie zum Gebrauch praktischer Postulate bequemen, weil er eben damit aufhörte, Dogmatismus zu sein, und nothwendig Kriticismus würde. Man könne also auch den kritischen Philosophen vom dogmatischen gerade durch den ausschließenden Gebrauch praktischer Postulate unterscheiden, weil dieser die speculative Vernunft herabzuwürdigen glaubte, wenn er zu moralischen Glaubensgründen seine Zuflucht nehmen müßte, u. s. w.

Sie haben vollkommen Recht, mein Freund, wenn Sie historisch behaupten, daß der größte Theil kritischer Philosophen den Uebergang vom Dogmatismus zum Kriticismus so leicht findet; daß er, um diesen Uebergang recht leicht und bequem zu machen, die Methode praktischer Postulate als eine dem Kriticismus ausschließend angehörige Methode betrachtet, und dieses System schon durch den bloßen Namen praktischer Postulate von jedem andern hinlänglich unterschieden zu haben glaubt, wobei man noch obendrein den Vortheil hat, daß man nicht nöthig findet, in den eigen-

thümlichen Geiſt praktiſcher Poſtulate im Syſtem des Kriticiſmus tiefer einzudringen, weil man die Methode an ſich ſchon für unterſcheidend genug hält. Als ob nicht Methode gerade dasjenige wäre, was ſelbſt widerſprechenden Syſtemen gemein ſein kann, und zweien einander durchaus entgegengeſetzten Syſtemen gemein ſein müßte. — Doch erlauben Sie mir, daß ich etwas weiter zurückgehe.

Nichts ſcheint mir auffallender zu beweiſen, wie wenig der größere Theil bis jetzt den Geiſt der Kritik der reinen Vernunft gefaßt hat, als jener beinahe allgemeine Glaube, daß die Kritik der reinen Vernunft nur Einem Syſteme angehöre, da doch gerade das Eigenthümliche einer Vernunftkritik das ſein muß, kein Syſtem ausſchlieſſend zu begünſtigen, ſondern vielmehr den Kanon für ſie alle entweder wirklich aufzuſtellen, oder wenigſtens vorzubereiten. Zu einem Kanon aller Syſteme aber gehört nun freilich als nothwendiger Theil auch die allgemeine Methodologie: aber trauriger kann einem ſolchem Werk wohl nichts wiederfahren, als wenn man die Methodologie, die es für alle Syſteme aufſtellt, ſelbſt für das Syſtem nimmt.

Es ſcheint anmaßend zu ſein, nachdem man ſo lange über den Zweck jenes großen Werks hin und her geſtritten hat, noch ſeine eigne Meinung darüber haben zu wollen. Aber vielleicht läßt ſich gerade jene Frage, die Gegnern und Freunden der Kritik ſo viel zu ſchaffen machte, nur deſto ſicherer beantworten, je mehr man indeß von der Stärke des er-

sten Eindrucks zurückgekommen ist. Ist es doch kein so seltner Fall im menschlichen Leben, daß man die Aussicht auf einen künftigen Besitz für den Besitz selbst nimmt!

Darf ich also Ihnen meine eigne Ueberzeugung ohne Anmaßung mittheilen, so ist es die, daß die Kritik der reinen Vernunft nicht bestimmt ist, irgend ein System — am allerwenigsten aber das Mittelding von Dogmatismus und Kriticismus, das ich in meinen vorigen Briefen zu charakterisiren versucht habe, — ausschließend zu begründen. Vielmehr ist sie, so weit ich sie verstehe, gerade dazu bestimmt, die Möglichkeit zweier einander gerade entgegengesetzter Systeme aus dem Wesen der Vernunft abzuleiten, und ein System des Kriticismus, (in seiner Vollendung gedacht), so gut, als ein diesem System geradezu entgegengesetztes System des Dogmatismus zu begründen.

Wenn die Kritik der reinen Vernunft gegen den Dogmatismus sprach, so sprach sie gegen den Dogmaticismus, d. h. gegen ein solches System des Dogmatismus, das blindlings, und ohne vorhergegangene Untersuchung des Erkenntnißvermögens errichtet wird. Die Kritik der reinen Vernunft hat den Dogmaticismus gelehrt, wie er Dogmatismus, d. h. ein festbegründetes System des objectiven Realismus werden könne. Vielleicht urtheilen Sie zum Voraus schon, daß diese Behauptung ganz dem Geiste der Kritik zuwider sei, und ihr Urtheil würde den Meisten um so natürlicher scheinen, da sie wenigstens dem Buchstaben derselben

entgegen zu ſein ſcheint. Erlauben Sie mir daher, daß ich Sie auch zum Voraus nur an Einen Theil der Kritik erinnere, der gerade bis jetzt, aller Streitigkeiten darüber ungeachtet, am allerwenigſten aufgehellt iſt: ich meine den Theil, der von den Dingen an ſich handelt. Glaubt man, daß die Kritik der reinen Vernunft nur den Kriticiſmus begründen ſoll, ſo iſt ſie gerade in dieſem Punkte von dem Vorwurf der Inconſequenz, ſo viel ich einſehe, ſchlechterdings nicht zu retten. Setzt man aber voraus, daß die Kritik der reinen Vernunft keinem Syſteme ausſchließend angehöre, ſo wird man bald den Grund entdeckt haben, warum ſie die beiden Syſteme des Idealiſmus und Realiſmus neben einander ſtehen ließ. Sie gilt nämlich beiden, weil ſie dem Syſtem des Kriticiſmus ſo gut als dem des Dogmatiſmus gilt, Kriticiſmus und Dogmatiſmus aber nichts anders ſind, als Idealiſmus und Realiſmus im Syſtem gedacht. *) Wer mit Aufmerkſamkeit geleſen hat, was die

*) Im Vorbeigehen geſagt glaube ich, man dürfte jene Namen nun bald abgehen und an ihre Stelle beſtimmtere treten laſſen. Warum ſollen wir nicht beide Syſteme ſogleich durch ihren Namen — den Dogmatiſmus als Syſtem des objectiven Realiſmus, (oder des ſubjectiven Idealiſmus), den Kriticiſmus als Syſtem des ſubjectiven Realiſmus (oder des objectiven Idealiſmus) bezeichnen? (Offenbar läßt die Kritik der reinen Vernunft objectiven und ſubjectiven Realiſmus neben einander beſtehen, indem ſie von Erſcheinungen ſpricht, denen Dinge an ſich zu Grunde liegen.) — Es ſcheint ein ſehr geringes Verdienſt zu ſein, die Terminologie zu verbeſſern, unerachtet

Kritik über praktische Postulate sagt, der hat gewiß sich selbst gestehen müssen, daß sie für den Dogmatismus ein Feld offen behalte, auf dem er sein Gebäude sicher und dauerhaft aufführen könne? Wie viele vermeinte Gegner des Kriticismus haben dies behauptet, haben eben deßwegen, weil sie, so gut wie die Freunde desselben, am Aeußern der Methode stehen blieben, behauptet, der Kriticismus unterscheide sich vom Dogmatismus einzig und allein durch eine verschiedne Methode. Und was haben die sogenannten Anhänger der kritischen Philosophie darauf geantwortet? Doch — auch sie waren großentheils bescheiden genug, anzuerkennen, daß das Unterscheidende ihres Kriticismus bloß in der Methode bestehe, daß sie nur das glauben, was der steife Dogmatiker zu wissen vermeine: und daß der Hauptvortheil der neuen Methode — (um mehr ist es ja nicht zu thun, als um solche Vortheile!) — einzig und allein in dem stärkern Einfluß bestehe, den die Lehren des Dogmatismus durch sie auf die Moral bekommen.

Immerhin also mag unserm Zeitalter der Ruhm bleiben, daß es die neue Methode zum Behuf des Dogmatismus trefflich angewandt habe: einem kommenden Zeitalter mag

für Viele oder sogar die Meisten an Worten mehr hängt, als selbst an Begriffen. Wäre nicht nach Erscheinung der Kritik der Ausdruck: kritische Philosophie, Kriticismus; in Umlauf gekommen, so wäre man wohl früher von der Meinung zurückgekommen, daß die Kritik der reinen Vernunft nur Ein System (das des sogenannten Kriticismus) begründe.

das Verdienſt aufbehalten werden, das entgegengeſetzte Syſtem in ſeiner ganzen Reinheit vollendet zu haben. Immerhin mögen wir fortfahren, an einem Syſteme des Dogmatiſmus zu arbeiten, nur daß uns keiner ſein dogmatiſches Syſtem für ein Syſtem des Kriticiſmus verkaufe, deßwegen, weil er aus der Kritik der reinen Vernunft den Kanon dazu entlehnt hat.

Die Kritik, die jene Methode der praktiſchen Poſtulate für zwei ganz entgegengeſetzte Syſteme aufſtellte, konnte unmöglich über die bloße Methode hinausgehen, konnte, da ſie für alle Syſteme hinreichend ſein ſollte, unmöglich den eigentlichen Geiſt derſelben im einzelnen Syſteme beſtimmen. Sie mußte, um jene Methode in ihrer Allgemeinheit zu erhalten, ſie zugleich in jener Unbeſtimmtheit erhalten, die keines von beiden Syſtemen ausſchloß. Ja, dem Geiſt des Zeitalters gemäß, mußte ſie von Kant ſelbſt eher auf das neu begründete Syſtem des Dogmatiſmus, als auf das von ihm zuerſt begründete Syſtem des Kriticiſmus angewandt werden.

Die Kritik der reinen Vernunft (erlauben Sie, daß ich in meinen Schlüſſen noch weiter gehe) – iſt ebendeßwegen das einzige Werk in ihrer Art, weil ſie für alle Syſteme — oder, da alle übrige Syſteme nur mehr oder minder getreue Nachbildungen der beiden Hauptſyſteme ſind — für beide Syſteme gilt, während jeder über bloße Kritik hinausgehende Verſuch nur Einem von beiden Syſtemen angehören kann.

Die Kritik der reinen Vernunft, als solche, muß ebendeßwegen unumstoßlich und unwiderlegbar sein, während jedes System, wenn es diesen Namen verdient, durch ein nothwendig entgegengesetztes widerlegbar sein muß. Die Kritik der r. V. wird, so lange es Philosophie gibt, als die Einzige da stehen, während jedes System sich gegenüber ein anders dulden wird, das ihm geradezu entgegengesetzt ist. Die Kr. der r. V. ist unbefleckt durch Individualität, und ebendeßwegen für alle Systeme gültig, während jedes System den Stempel der Individualität an der Stirne trägt, weil keines anders als praktisch, (d. h. subjectiv), vollendet werden kann. Je mehr sich eine Philosophie dem System annähert, desto mehr Antheil hat die Freiheit und Individualität daran, desto weniger Anspruch auf Allgemeingültigkeit kann sie machen.

Die Kritik der reinen Vernunft allein ist oder enthält die eigentliche Wissenschaftslehre, weil sie für alle Wissenschaft gültig ist. Immerhin mag die Wissenschaft zu einem absoluten Princip aufsteigen; und wenn sie zum System werden soll, muß sie dies sogar. Aber die Wissenschaftslehre kann unmöglich Ein absolutes Princip aufstellen, um dadurch zum System (im engern Sinne des Worts) zu werden, weil sie — nicht ein absolutes Princip, nicht ein bestimmtes, vollendetes System, sondern — den Kanon für alle Principien und Systeme enthalten soll. Doch es ist Zeit, von unsrer Ausschweifung zurückzukehren.

Ist die Kritik der reinen Vernunft Kanon aller möglichen Systeme, so mußte sie auch aus der Idee von System überhaupt, nicht aus der Idee eines bestimmten Systems die Nothwendigkeit praktischer Postulate ableiten. Wenn es daher zwei einander durchaus entgegengesetzte Systeme giebt, so kann die Methode praktischer Postulate unmöglich dem Einen ausschließend angehören: denn die Kritik der r. V. hat zuerst aus der Idee von System überhaupt bewiesen, daß kein System — mög' es auch Namen haben, welchen es wolle — in seiner Vollendung Gegenstand des Wissens, sondern nur Gegenstand einer praktisch-nothwendigen, aber — unendlichen Handlung sei. Was die Kritik d. r. V. aus dem Wesen der Vernunft ableitet, das hatte schon vorher jeder Philosoph, der durch die regulative Idee von System geleitet wurde, vielleicht ohne sich den Grund davon deutlich zu denken, von selbst bei Errichtung seines Systems angewandt.

Vielleicht erinnern Sie sich unsrer Frage: warum Spinoza seine Philosophie in einem System der Ethik vorgetragen habe? Umsonst hat er es gewiß nicht gethan. Von ihm kann man eigentlich sagen: „er lebte in seinem System." Aber gewiß dacht' er sich auch mehr darunter, als nur ein theoretisches Luftgebäude, in dem ein Geist wie der seinige wohl schwerlich die Ruhe und den „Himmel im Verstande" gefunden hätte, in dem er so sichtbar lebte und webte.

Ein System des Wissens ist nothwendig entweder Kunststück, Gedanken-Spiel, — (Sie wissen, daß dem ernsten Geiste jenes Mannes nichts mehr zuwider war;) — oder es muß Realität erhalten, nicht durch ein theoretisches, sondern durch ein praktisches, nicht durch ein erkennendes, sondern durch ein productives, realisirendes Vermögen, nicht durch Wissen, sondern durch Handeln.

„Aber eben das, wird man sagen, sei das Unterscheidende des Dogmatismus, daß er mit bloßem Gedankenspiel sich beschäftige." Ich weiß wohl, daß dies allgemeine Sprache gerade derjenigen ist, die bis jetzt fortgefahren haben, auf Kantische Rechnung zu dogmatisiren. Allein ein bloßes Gedankenspiel gibt niemals ein System. — „Eben das wollten wir, es soll kein System des Dogmatismus geben: das einzige mögliche System ist das des Kriticismus." Was mich betrifft, ich glaube es giebt ein System des Dogmatismus so gut, als es ein System des Kriticismus giebt. Sogar glaube ich, im Kriticismus selbst die Auflösung des Räthsels gefunden zu haben, warum diese beiden Systeme nothwendig neben einander bestehen müssen, warum es, so lange noch endliche Wesen existiren, auch zwei sich geradezu entgegengesetzte Systeme geben muß: warum endlich kein Mensch sich von irgend einem System anders, als nur praktisch d. h. dadurch, daß er eins von beiden in sich selbst realisirt, überzeugen könne.

Ich glaube daher auch erklären zu können, warum einem Geiste, der sich selbst frei gemacht hat, und der seine Phi-

loſophie nur ſich ſelbſt verdankt, nichts unerträglicher ſein muß, als der Deſpotiſm enger Köpfe, die kein anders Syſtem neben dem ihrigen dulden können. Nichts empört den philoſophiſchen Kopf mehr, als wenn er hört, daß von nun an alle Philoſophie in den Feſſeln eines einzelnen Syſtems gefangen liegen ſoll. Nie hatte er ſich ſelbſt größer gefuhlt, als da er eine Unendlichkeit des Wiſſens vor ſich erblickte. Die ganze Erhabenheit ſeiner Wiſſenſchaft beſtand eben darinn, daß ſie nie vollendet ſein würde. In dem Augenblicke, da er ſelbſt ſein Syſtem vollendet zu haben glaubte, würde er ſich ſelbſt unerträglich werden. Er hörte in dem Augenblick auf, Schöpfer zu ſein, und ſänke zum Inſtrument ſeines Syſtems herab *). — Wie viel unerträglicher noch müßte ihm der Gedanke ſein, wenn ein Andrer ihm ſo etwas aufdringen wollte?

Die höchſte Würde der Philoſophie beſteht gerade darinn, daß ſie alles von der menſchlichen Freiheit erwartet. Nichts kann daher verderblicher für ſie ſein, als der Verſuch, ſie in die Schranken eines theoretiſch-allgemeingültigen Sy-

*) So lange wir im Realiſiren unſers Syſtems begriffen ſind, findet nur praktiſche Gewißheit deſſelben ſtatt. Unſer Streben, es zu vollenden, realiſirt unſer Wiſſen von ihm. Hätten wir in irgend einem einzelnen Zeitpunkte unſre ganze Aufgabe gelöst, ſo würde das Syſtem Gegenſtand des Wiſſens, und hörte eben damit auf, Gegenſtand der Freiheit zu ſein.

stems zu zwängen. Wer so etwas unternimmt, mag ein scharfsinniger Kopf sein, aber der ächte kritische Geist ruht nicht auf ihm. Denn dieser geht eben darauf, die eitle Demonstrirsucht nieder zu schlagen, um die Freiheit der Wissenschaft zu retten.

Wie unendlich mehr Verdienst um wahre Philosophie hat daher der Skeptiker, der jedem allgemeingültigen System zum Voraus den Krieg ankündigt. Wie unendlich mehr als der Dogmaticist, der von nun an alle Geister auf das Symbol einer theoretischen Wissenschaft schwören läßt. So lange jener in seinen Gränzen bleibt, d. h. so lange er nicht selbst Eingriffe ins Gebiet menschlicher Freiheit wagt, so lange er an unendliche Wahrheit, aber auch nur an unendlichen Genuß derselben, an progressive selbst errungne selbsterworbne Wahrheit glaubt, wer würde da nicht in ihm den ächten Philosophen *) verehren?

*) Philosophie, ein treffliches Wort! Mag man dem Verf. eine Stimme einräumen, so stimmt er für Beibehaltung des alten Worts. Denn so viel er einsieht, wird unser ganzes Wissen immer Philosophie bleiben, d. h. immer nur fortschreitendes Wissen, dessen höhere oder niedrere Grade, wir nur unsrer Liebe zur Weisheit, d. h. unsrer Freiheit verdanken. — Am allerwenigsten wünschte er dies Wort durch eine Philosophie verdrungen, die es zuerst unternommen hat, die Freiheit im Philosophiren gegen die Anmaßungen des Dogmaticismus zu retten, durch eine Philosophie, die selbsterrungne Freiheit des Geistes voraussetzt, und deswegen für jeden Sklaven des Systems — ewig unverständlich sein wird.

Sechster Brief.

Mein Grund für die Behauptung, daß die beiden sich durchaus entgegengesetzten Systeme, Dogmatismus und Kriticismus, gleich möglich sind, und daß beide so lange neben einander bestehen werden, als nicht alle endliche Wesen auf derselben Stufe von Freiheit stehen, ist kurz gesagt dieser: daß beide Systeme dasselbe Problem haben, dieses Problem aber schlechterdings nicht theoretisch, sondern nur praktisch, d. h. durch Freiheit gelöst werden kann. Nun sind nur zwei Lösungen desselben möglich: die eine führt zum Kriticismus, die andre zum Dogmatismus.

Welche von beiden wir wählen, dies hängt von der Freiheit des Geistes ab, die wir uns selbst erworben haben. Wir müssen das sein, wofür wir uns theoretisch ausgeben wollen, daß wir es aber seien, davon kann uns nichts, als unser Streben, es zu werden, überzeugen. Dieses Streben realisirt unser Wissen vor uns selbst: und dieses wird eben dadurch reines Product unsrer Freiheit. Wir müssen uns selbst da hinauf gearbeitet haben, von wo wir ausgehen wollen: „hinaufvernünfteln" kann sich der Mensch nicht, noch durch Andre dahin vernünfteln lassen.

Ich behaupte, daß Dogmatismus und Kriticismus beide dasselbe Problem haben.

Was dieses Problem sei, ist schon in einem meiner vorigen Briefe gesagt. Es betrifft nämlich nicht das Sein eines Absoluten überhaupt, weil über das Absolute selbst als solches kein Streit möglich ist. Denn im Gebiete des Absoluten selbst gelten keine andre als bloß analytische Sätze, hier wird kein andres Gesetz, als das der Identität befolgt, hier haben wir mit keinen Beweisen, sondern nur mit Analysen, nicht mit mittelbarer Erkenntniß, sondern nur mit unmittelbarem Wissen zu thun — kurz hier ist alles begreiflich.

Kein Satz kann seiner Natur nach grundloser sein, als der, der ein Absolutes im menschlichen Wissen behauptet. Denn eben, weil er ein Absolutes behauptet, kann von ihm selbst weiter kein Grund angegeben werden. Sobald wir ins Gebiet der Beweise treten, treten wir auch ins Gebiet des Bedingten, *) und umgekehrt, so wie wir ins Gebiet der

*) Unbegreiflich beinahe scheint es, daß man bei der Kritik der Beweise für das Dasein Gottes so lange die einfache, begreifliche Wahrheit übersehen konnte, daß vom Dasein Gottes nur ein ontologischer Beweis möglich ist. Denn, wenn ein Gott ist, so kann er nur sein, weil er ist. Seine Existenz und sein Wesen müssen identisch sein. Ebendeßwegen aber, weil man den Beweis für das Sein Gottes nur aus diesem Sein führen kann, ist dieser Beweis des Dogmatismus im eigentlichen Sinn kein Beweis, und der Satz: Es ist ein Gott; der unbewiesenste, unbeweisbarste, grundloseste Satz, so grundlos, als der oberste

Bedingten treten, treten wir auch ins Gebiet der philoſophiſchen Probleme. Wie unrecht würde man Spinoza thun, wenn man glaubte, ihm ſei es in der Philoſophie einzig und

Grundſatz des Kriticiſmus: Ich bin! — Aber noch unerträglicher wird dem denkenden Kopf das Gerede von Beweiſen des Daſeins Gottes. Als ob man ein Sein, das nur durch ſich ſelbſt, nur durch ſeine abſolute Einheit begreiflich ſein kann, wie einen vielſeitigen — hiſtoriſchen — Satz von allen möglichen Seiten her — wahrſcheinlich machen könnte. — Wie mußte es wohl Manchem zu Muthe ſein, wenn er ungefähr Ankündigungen wie folgende, las: Verſuch eines neuen Beweiſes für's Daſein Gottes! Als ob man über Gott Verſuche anſtellen und alle Augenblicke etwas neues entdecken könnte! Der Grund ſolcher im höchſten — denkbaren Grade unphiloſophiſcher Verſuche lag, wie der Grund alles unphiloſophiſchen Verfahrens, in der Unfähigkeit, (vom bloß-empiriſchen) zu abſtrahiren: nur gerade in dieſem Falle, in der Unfähigkeit zur reinſten, höchſten Abſtraction. Man dachte ſich Gottes Sein nicht als das abſolute Sein, ſondern als ein Daſein, das nicht durch ſich ſelbſt, ſondern nur in ſofern abſolut iſt, als man über ihm kein höheres weiß. Dies iſt der empiriſche Begriff, den jeder der Abſtraction unfähige Menſch von Gott ſich bildet. Um ſo mehr blieb man bei dieſem Begriff ſtehen, als man ſich fürchtete, mit der reinen Idee des abſoluten Seins auf einen Spinoziſchen Gott zu gerathen. Was mochte auch mancher Philoſoph, der, um den Gräueln des Spinoziſmus zu entgehen, mit einem empiriſch-exiſtirenden Gott zufrieden war, gedacht haben, daß Spinoza als erſtes Princip aller

allein um die analytischen Sätze zu thun gewesen, die er als Fundament seines Systems aufstellt. Man fühlt es recht gut, wie wenig er selbst damit gethan zu haben glaubte: ihn drückte ein anders Räthsel, das Räthsel der Welt, die Fra-

Philosophie einen Satz aufstellte, den er selbst nur als Resultat der mühsamsten Beweise am Ende seines Systems aufstellen konnte! Aber er wollte auch die Wirklichkeit eines Gottes beweisen, (was nur synthetisch geschehen kann,) da Spinoza ein absolutes Sein, nicht bewies, sondern, schlechthin behauptete. Auffallend genug ist es, daß die Sprache schon so genau zwischen dem Wirklichen (dem, das in der Empfindung vorhanden ist, was auf mich wirkt, und worauf ich zurückwirke) dem Daseienden, das überhaupt da, d. h. in Raum und Zeit ist) und dem Seienden, (das schlechthin von aller Zeitbedingung unabhängig — durch sich selbst, ist) unterschieden hat. Wie konnte man aber bei der völligen Vermischung dieser Begriffe Cartes's und Spinoza's Sinn auch nur von ferne ahnen? Während jene vom absoluten Sein sprachen, schoben wir unsre crasse Begriffe von Wirklichkeit, und wenns hoch kam, den reinen, aber doch nur in der Erscheinungswelt gültigen, äußer, ihr aber schlechterdings leeren Begriff von Dasein unter. — Während unser empiristisches Zeitalter jene Idee ganz verloren zu haben schien, lebte sie doch noch in Spinoza's und Cartes's Systemen; und in Plato's unsterblichen Werken als die heiligste Idee des Alterthums, (το ον), fort; aber unmöglich wäre es nicht, daß unser Zeitalter, wenn es sich je wieder zu jener Idee erheben sollte, in seinem stolzen Wahne glaubte, daß vorher nie etwas dergleichen in eines Menschen Sinn gekommen sei.

ge: Wie das Abſolute aus ſich ſelbſt herausgehen und eine Welt ſich entgegenſetzen könne? *)

Eben dieſes Räthſel drückt den kritiſchen Philoſophen. Seine Hauptfrage iſt nicht die: wie analytiſche, ſondern, wie ſynthetiſche Sätze möglich ſeien. Ihm iſt nichts begreiflicher, als eine Philoſophie, die alles aus unſerm Weſen ſelbſt erklärt, nichts unbegreiflicher, als eine Philoſophie, die über uns ſelbſt hinausgeht. Ihm iſt das Abſolute in uns begreiflicher, als alles andre, aber unbegreiflich, wie wir aus dem Abſoluten heraus gehen, um uns etwas ſchlechthin entgegen zu ſetzen — das Begreiflichſte, wie wir alles bloß nach dem Geſetz der Identität beſtimmen, das Räthſelhafteſte, wie wir irgend etwas noch über dieſes Geſetz hinaus beſtimmen können.

Dieſe Unbegreiflichkeit iſt, ſo viel ich einſehe, für den Kriticiſmus ſo gut wie für den Dogmatiſmus theoretiſch unauflöslich.

Zwar kann der Kriticiſmus die Nothwendigkeit ſynthetiſcher Sätze für das Gebiet der Erfahrung beweiſen.

*) Dieſe Frage iſt mit Abſicht ſo ausgedrückt. Der Verf. weiß es, daß Spinoza nur eine immanente Cauſalität des abſoluten Objects behauptet. Aber es wird ſich im Verfolg zeigen, daß er dies bloß deswegen behauptete, weil es ihm unbegreiflich war, wie das Abſolute aus ſich ſelbſt herausgehen könne; d. h. weil er eben jene Frage zwar aufwerfen, aber nicht löſen konnte.

Allein was iſt damit in Rückſicht auf jene Frage gewonnen? Ich frage aufs neue, warum giebt es überhaupt ein Gebiet der Erfahrung? Jede Antwort, die ich darauf gebe, ſetzt das Daſein einer Erfahrungswelt ſelbſt ſchon voraus. Um alſo dieſe Frage beantworten zu können, müßten wir vorerſt das Gebiet der Erfahrung verlaſſen haben: hätten wir aber einmal jenes Gebiet verlaſſen, ſo würde die Frage ſelbſt wegfallen. Alſo kann auch dieſe Frage nicht anders, als nur ſo aufgelöst werden, wie Alexander den Gordiſchen Knoten auflöste, d. h. dadurch, daß wir die Frage ſelbſt aufheben. Sie iſt alſo ſchlechthin unbeantwortlich, weil ſie nur dann beantwortlich iſt, wenn ſie gar nicht mehr aufgeworfen werden kann.

Aber nun ſpringt es auch von ſelbſt in die Augen, daß eine ſolche Auflöſung dieſer Frage nicht mehr theoretiſch ſein kann, ſondern nothwendig praktiſch wird. Denn um ſie beantworten zu können, muß ich ſelbſt das Gebiet der Erfahrung verlaſſen, d. h. ich muß die Schranken der Erfahrungswelt für mich aufheben, ich muß aufhören, endliches Weſen zu ſein.

Alſo wird aus jener theoretiſchen Frage nothwendig ein praktiſches Poſtulat, und das Problem aller Philoſophie führt uns nothwendig auf eine Foderung, die nur außerhalb aller Erfahrung erfüllbar iſt. Eben damit aber führt es mich auch nothwendig über alle Schranken des Wiſſens hinaus, in eine Region, wo ich nicht ſchon feſtes Land

finde, ſondern es ſelbſt erſt hervorbringen muß, um darauf feſt zu ſtehen.

Zwar könnte die theoretiſche Vernunft verſuchen, das Gebiet des Wiſſens zu verlaſſen und auf Gerathewohl auf Entdeckung eines andern auszugehen: Allein damit wäre nichts gewonnen, als daß ſie ſich in eiteln Dichtungen verlöre, durch die ſie in keinen realen Beſitz käme. Sollte ſie gegen ſolche Abentheuer geſichert ſein, ſo müßte ſie vorher, da wo ihr Wiſſen aufhört, ſelbſt ein neues Gebiet ſchaffen, d. h. ſie müßte aus einer bloß erkennenden Vernunft eine ſchöpferiſche — aus einer theoretiſchen eine praktiſche Vernunft werden.

Dieſe Nothwendigkeit aber, praktiſch zu werden, gilt der Vernunft überhaupt, nicht einer beſtimmten, in den Feſſeln eines einzelnen Syſtems gefangnen Vernunft.

Dogmatiſmus und Kriticiſmus, mögen ſie auch beide von noch ſo verſchiednen Principien ausgehen, müſſen doch beide in Einem Punkte, an Einem und demſelben Problem zuſammentreffen. Nun erſt iſt für beide der Zeitpunkt ihrer eigentlichen Trennung gekommen: nun erſt bemerken ſie, daß das Princip, das ſie bisher vorausſetzten, nichts mehr, als eine Prolepſis war, über die jetzt erſt das Urtheil geſprochen werden ſoll. Nun erſt zeigt es ſich, daß alle die Sätze, die ſie bisher aufſtellten, ſchlechthin, d. h. ohne Grund, behauptete Sätze waren: jetzt, da ſie in ein neues Gebiet,

in's Gebiet der realisirenden Vernunft treten, soll es offenbar werden, ob sie im Stande sind, jenen Sätzen Realität zu geben: nun erst soll es sich entscheiden, ob sie jene Grundsätze im Gedränge des Streits durch die Selbstmacht ihrer Freiheit so gut, wie im Gebiete des allgemeinen Friedens durch absolute, verdienstlose Macht zu behaupten im Stande seien? In's Gebiet des Absoluten konnte der Kriticismus weder dem Dogmatismus noch dieser jenem folgen, weil da nichts als ein absolutes Behaupten für beide möglich war — ein Behaupten, von dem das entgegengesetzte System keine Notiz nahm, das für ein widersprechendes System nichts entschied. Nun erst, da beide auf einander treffen, kann keines das andre mehr ignoriren, und da es vorher um ungestörten, ohne Widerstand eroberten Besitz zu thun war, gilt es jetzt einen durch Sieg erworbnen Besitz.

Vergebens würde man glauben, daß der Sieg schon durch die Principien allein, die man seinem Systeme zu Grunde legte, entschieden sei, und daß es nur darauf ankomme, welches Princip man anfangs aufgestellt habe, um das eine oder das andre System zu retten. Nicht um ein solches Kunststück ist es zu thun, da man am Ende nur das wieder findet, was man anfangs — schlau genug — zum Finden zubereitet hatte. Nicht die theoretischen Behauptungen, die wir schlechthin aufstellen, sollen unsre Freiheit nöthigen so oder anders zu entscheiden: (dies wäre blinder Dogmaticismus) — vielmehr gelten, sobald es zum Streit kommt, jene Principien, so wie sie im Anfang aufgestellt

waren, an und für ſich ſelbſt nichts mehr: jetzt erſt ſoll praktiſch, und durch unſre Freiheit entſchieden werden, ob ſie gelten oder nicht. Umgekehrt vielmehr nimmt durch einen unvermeidlichen Cirkel unſre theoretiſche Speculation das zum Voraus auf, was unſre Freiheit nachher, im Gedränge des Streits behaupten wird. Wollen wir ein Syſtem alſo Principien aufſtellen, ſo können wir dies nicht anders, denn nur durch eine Anticipation der praktiſchen Entſcheidung thun: wir würden jene Principien nicht aufſtellen, wenn nicht vorher ſchon unſre Freiheit darüber entſchieden hätte; ſie ſind am Anfang unſers Wiſſens nichts anders, als proleptiſche Behauptungen, oder wie Jacobi ſich irgendwo — verkehrt und ungeſchickt genug, wie er ſelbſt ſagt, — aber doch nicht ganz unphiloſophiſch ausdrückt: urſprüngliche unüberwindliche Vorurtheile.

Kein Philoſoph alſo wird ſich einbilden, durch bloße Aufſtellung der höchſten Principien alles gethan zu haben. Denn jene Principien ſelbſt haben als Grundlage ſeines Syſtems nur ſubjectiven Werth, d. h. ſie gelten ihm nur in ſofern, als er ſeine praktiſche Entſcheidung anticipirt hat.

Siebenter Brief.

Ich rücke dem Ziele näher. Die Moral des Dogmatiſmus wird uns begreiflicher, ſobald wir das Problem wiſſen, das ſie, eben ſo wie jede andre Moral, zu löſen hat.

Das Hauptgeschäft aller Philosophie besteht in Lösung des Problems vom Dasein der Welt: an dieser Lösung haben alle Philosophen gearbeitet, mögen sie auch das Problem selbst noch so verschieden ausgedrückt haben. Wer den Geist einer Philosophie beschwören will, muß ihn hier beschwören.

Als Lessing Jacobi fragte: was er für den Geist des Spinozismus halte, erwiederte dieser: das ist wohl kein andrer, als das uralte a nihilo nihil fit, welches Spinoza nach abgezognern Begriffen, als die philosophirenden Kabbalisten und andre vor ihm in Betrachtung zog. Nach diesen abgezogenern Begriffen fand er, daß durch ein jedes Entstehen im Unendlichen, mit was für Bildern und für Worten man ihm auch aufzuhelfen suche, ein Etwas aus dem Nichts gesetzt werde. „Er verwarf also jeden Uebergang des Unendlichen zum Endlichen", überhaupt alle causas transitorias und setzte an die Stelle des emanirenden ein immanentes Princip, eine innwohnende, ewig in sich unveränderliche Ursache der Welt, welche mit allen ihren Folgen zusammengenommen nur Eins und dasselbe wäre Ich glaube nicht, daß der Geist des Spinozismus besser gefesselt werden konnte. Aber ich glaube, daß eben jener Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen das Problem aller Philosophie, nicht nur eines einzelnen Systems ist; ja, sogar daß Spinoza's Lösung die einzig mögliche Lösung ist, aber daß die Deutung, die sie durch sein System erhalten mußte, nur diesem angehören kann, und daß

ein andres Syſtem, auch eine andre Deutung für ſie aufbewahrt.

„Dies bedarf ſelbſt einer Deutung," hör' ich Sie ſagen. Ich will ſie geben, ſo gut ich kann.

Kein Syſtem kann jenen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen realiſiren; — denn bloßes Gedankenſpiel iſt zwar überall möglich, nur daß damit überall ſehr wenig gedient iſt; — kein Syſtem kann jene Kluft ausfüllen, die zwiſchen beiden befeſtigt iſt. Dies ſetze ich als Reſultat — nicht der kritiſchen Philoſophie, ſondern — der Kritik der reinen Vernunft voraus, die dem Dogmatiſmus ſo gut wie dem Kriticiſmus gilt, und für beide gleich evident ſein muß.

Die Vernunft wollte jenen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen realiſiren, um Einheit in ihre Erkenntniß zu bringen. Sie wollte das Mittelglied zwiſchen dem Unendlichen und Endlichen finden, um ſie beide zu derſelben Einheit des Wiſſens verbinden zu können. Da ſie jenes Mittelglied unmöglich finden kann, ſo giebt ſie deßwegen ihr höchſtes Intereſſe — Einheit der Erkenntniſſe — nicht auf, ſondern will nun ſchlechthin, daß ſie jenes Mittelglieds nimmer bedürfe. Ihr Streben jenen Uebergang zu realiſiren, wird daher zur abſoluten Foderung: Es ſoll keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen geben. — Dieſe Foderung, wie verſchieden von der entgegengeſetzten: es ſoll einen ſolchen Uebergang geben! Dieſe nämlich iſt transſcendent, ſie

will da gebieten, wo ihre Macht nicht hinreicht — im Gebiete des Unendlichen. Sie ist die Foderung des blinden Dogmaticismus. Jene Foderung dagegen ist immanent; sie will, ich solle keinen Uebergang zulassen. Dogmatismus und Kriticismus vereinigen sich hier in demselben Postulate.

Die Philosophie kann zwar vom Unendlichen nicht zum Endlichen, aber umgekehrt vom Endlichen zum Unendlichen übergehen. Das Streben, keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen zuzulassen, wird eben dadurch zum verbindenden Mittelglied beider, auch für die menschliche Erkenntniß. Damit es keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen gebe, soll dem Endlichen selbst die Tendenz zum Unendlichen beiwohnen, das ewige Streben, im Unendlichen sich zu verlieren.

Nun erst geht uns über Spinoza's Ethik Licht auf. Nicht bloß theoretische Nöthigung, nicht bloße Folge des ex nihilo nihil fit, war es, was ihn auf jene Lösung des Problems führte: es gebe keinen Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen, keine transitive, sondern nur eine innwohnende Ursache der Welt. Diese Lösung verdankte er demselben praktischen Ausspruche, der in der ganzen Philosophie gehört wird, nur daß ihn Spinoza seinem System gemäß deutete.

Er war von einer unendlichen Substanz, einem absoluten Object, ausgegangen. „Es soll kein Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen statt finden;" — siehe da die

Foderung aller Philoſophie. Spinoza deutete ſie ſeinem Princip gemäß: das Endliche ſollte vom Unendlichen nur durch ſeine Schranken verſchieden, alles Exiſtirende ſollte nur Modification deſſelben Unendlichen ſein: alſo ſollte auch kein Uebergang, kein Widerſtreit, ſondern nur die Foderung ſtatt finden, daß das Endliche ſtrebe, identiſch zu werden mit dem Unendlichen, und in der Unendlichkeit des abſoluten Objects unterzugehen.

Fragen Sie nicht, mein Freund, wie Spinoza den Widerſpruch einer ſolchen Foderung ertragen konnte? Zwar fühlte er wohl, daß das Gebot. Vernichte dich ſelbſt! unerfüllbar wäre, ſolange ihm Subject überhaupt ſo viel galt, als es im Syſtem der Freiheit gilt. Aber das eben wollte er ja. Sein Ich ſollte nicht ſein Eigenthum ſein, es ſollte der unendlichen Realität angehören.

Das Subject, als ſolches, kann ſich nicht ſelbſt vernichten, weil es, um ſich vernichten zu können, ſeine eigne Vernichtung überleben müßte. Aber Spinoza kannte kein Subject als ſolches. Er hatte jenen Begriff von Subject ſelbſt vorher bei ſich aufgehoben, ehe er jenes Poſtulat aufſtellte.

Wenn das Subject eine unabhängige ihm, in ſo fern es Subject iſt, eigne Cauſalität hat, ſo enthält die Foderung: Verliere dich ſelbſt im Abſoluten! einen Widerſpruch. Aber eben jene unabhängige Cauſalität des Ichs, durch wel-e

es Ich ist, hatte Spinoza aufgehoben. Indem er foderte, das Subject solle im Absoluten sich verlieren, hatte er zugleich die Identität der subjectiven Causalität mit der absoluten gefodert, hatte praktisch entschieden, daß die endliche Welt nichts als Modification des Unendlichen, die endliche Causalität nur Modification der unendlichen sei.

Nicht also durch eigne Causalität des Subjects, sondern durch eine fremde Causalität in ihm — sollte jene Foderung erfüllt werden. Anders ausgedrückt war jene Foderung keine andre als diese: Vernichte dich selbst durch die absolute Causalität, oder: verhalte dich schlechthin leidend gegen die absolute Causalität!

Die endliche Causalität sollte von der unendlichen nicht dem Princip, sondern nur den Schranken nach, verschieden sein. Dieselbe Causalität, die im Unendlichen herrschte, sollte in jedem endlichen Wesen herrschen. So wie sie im Absoluten auf absolute Negation aller Endlichkeit gieng, sollte sie im Endlichen auf empirische — in der Zeit, progressiv-hervorzubringende — Negation derselben gehen. Hätte — (so mußte er weiter schließen) — hätte diese jemals ihre ganze Aufgabe gelöst, so wäre sie identisch mit jener, denn sie hätte die Schranken vernichtet, durch die sie allein von ihr verschieden war.

Lassen Sie uns hier stille stehen, Freund, und die Ruhe bewundern, mit der Spinoza der Vollendung seines Sy-

ſtems entgegen gieng. Mag er doch jene Ruhe nur in der Liebe des Unendlichen gefunden haben! Wer wollte es ſeinem hellen Geiſte verargen, daß er den ſchrecklichen Gedanken, vor dem ſein Syſtem ſtille ſtand, ſich durch ein ſolches Bild erträglich machte.

Achter Brief.

Ich glaube, indem ich vom Moralprincip des Dogmatiſmus ſpreche, im Mittelpunkt aller möglichen Schwärmerei zu ſtehen. Die heiligſten Gedanken des Alterthums, und die Ausgeburten des menſchlichen Wahnwitzes treffen hier zuſammen. „Rückkehr in die Gottheit, die Urquelle aller Exiſtenz, Vereinigung mit dem Abſoluten, Vernichtung ſeiner Selbſt," — iſt die nicht das Princip aller ſchwärmeriſchen Philoſophie, das nur von verſchiednen verſchieden — nach ihrer Geiſt- und Sinnesart — ausgelegt, gedeutet, in Bilder gehüllt worden iſt. Das Princip für die Geſchichte aller Schwärmerei iſt hier zu finden.

„Ich begreife, ſagen Sie, wie Spinoza den Widerſpruch ſeines Moralprincips ſich verbergen konnte. Aber, dies zugegeben, wie konnte der heitre Geiſt eines Spinoza — (über ſein ganzes Leben und alle ſeine Schriften verbreitet ſich jenes ſanfte Licht der Heiterkeit) — ein ſolches zerſtörendes,

vernichtendes Princip ertragen?" — Ich kann Ihnen nichts anders antworten, als, lesen Sie seine Schriften in dieser Hinsicht, und Sie werden die Antwort auf Ihre Frage selbst finden.

Eine natürliche — unvermeidliche Täuschung hatte ihm, und allen den edleren Geistern, die daran glaubten, jenes Princip erträglich gemacht. Ihm ist intellectuale Anschauung des Absoluten das höchste, die letzte Stufe der Erkenntniß, zu der ein endliches Wesen sich erheben kann, das eigentliche Leben des Geistes. *) Woher anders konnte er die Idee derselben geschöpft haben, als aus seiner Selbstanschau-

*) Alle adäquaten d. h. unmittelbaren Erkenntnisse sind nach Spinoza Anschauungen göttlicher Attribute, und der Hauptsatz, auf dem seine Ethik (in so fern sie dies ist) beruht, ist der Satz: mens humana habet adaequatam cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei. Eth. L. II Prop 47. Aus dieser Anschauung Gottes läßt er die intellectuelle Liebe Gottes entstehen, welche er als Annäherung zum Zustande der höchsten Seeligkeit beschreibt. Mentis erga Deum amor intellectualis, sagt er L. V. Prop. 36, pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat. — Summus mentis conatus summaque virtus est, res intelligere tertio genere, quod procedit ab adaequata idea divinorum attributorum. ib. Prop. 25. — Ex hoc cognitionis genere summa, quae dari potest, mentis acquiescentia oritur. ib. Prop. 27. — Clare intelligimus, qua in re nostra salus, seu beatitudo seu libertas consistit, nempe in aeterno erga Deum amore. ib. Prop. 36. Schol.

ung; man darf nur ihn ſelbſt leſen, um ſich ganz davon zu überzeugen. *)

Uns allen nämlich wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechſel der Zeit in unſer Innerſtes, von allem, was von außenher hinzukam, entkleidetes Selbſt zurückzuziehen, und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige in uns anzuſchauen. Dieſe Anſchauung iſt die innerſte, eigenſte Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer überſinnlichen Welt wiſſen und glauben. Dieſe Anſchauung zuerſt überzeugt uns, daß irgend etwas im eigentlichen Sinne iſt, während alles übrige nur erſcheint, worauf wir jenes Wort übertragen. Sie unterſcheidet ſich von jeder ſinnlichen Anſchauung dadurch, daß ſie nur durch Freiheit hervorgebracht und jedem Andern fremd und unbekannt iſt, deſſen Freiheit von der eindringenden Macht der Objecte überwältigt, kaum zur Hervorbringung des Bewußtſeins hinreicht. Doch giebt es auch für diejenigen, die dieſe Freiheit der Selbſtanſchauung nicht beſitzen, wenigſtens Annäherungen zu ihr, mittelbare Erfahrungen, durch welche ſie ihr Daſein ahnen läßt. Es giebt einen gewiſſen Tiefſinn, deſſen man ſich ſelbſt nicht bewußt iſt, den man vergebens ſich ſelbſt zu entwickeln ſtrebt.

*) Z. B. L. V. Prop. XXX. Mens noſtra, quatenus ſe ſub Aeternitatis ſpecie cognoſcit, eatenus Dei cognitionem neceſſario habet, ſcitque, ſe in Deo eſſe et per Deum concipi.

Jacobi hat ihn beschrieben. Auch wird eine vollendete Aesthetik, (das Wort im alten Sinne genommen), empirische Handlungen aufstellen, die nur als Nachahmungen jener intellectualen Handlung erklärbar sind, und schlechterdings nicht begreiflich wären, hätten wir nicht — um in Plato's Sprache mich auszudrücken — irgend einmal in der intellectualen Welt ihr Vorbild angeschaut.

„Von Erfahrungen" von unmittelbaren Erfahrungen, muß alles unser Wissen ausgehen; dies ist eine Wahrheit, die schon viele Philosophen gesagt haben, denen zur vollen Wahrheit nichts, als die Aufklärung über die Art jener Anschauung fehlte. Von Erfahrung allerdings, — aber, da jede auf Objecte gehende Erfahrung vermittelt ist durch eine andere immer eine noch höhere voraussetzt, — von einer unmittelbaren im engsten Sinn des Worts, d. h. selbsthervorgebrachten und von jeder objectiven Causalität unabhängigen Erfahrung — muß unser Wissen ausgehen. Dieses Princip — Anschauung und Erfahrung — allein kann dem todten, unbeseelten Systeme Leben einhauchen; selbst die abgezogensten Begriffe, mit denen unsre Erkenntniß spielt, hängen an einer Erfahrung, die auf Leben und Dasein geht.

Diese intellectuale Anschauung tritt da ein, wo wir für uns selbst aufhören Object zu sein, wo, in sich selbst zurückgezogen, das anschauende Selbst mit dem angeschauten identisch ist. In diesem Moment der Anschauung schwindet für uns Zeit und Dauer dahin: nicht wir sind in der Zeit,

ſondern die Zeit — oder vielmehr nicht ſie, ſondern die reine abſolute Ewigkeit iſt in uns. Nicht wir ſind in der Anſchauung der objectiven Welt, ſondern ſie iſt in unſrer Anſchauung verloren.

Dieſe Anſchauung ſeiner Selbſt hatte Spinoza objectiviſirt. Indem er das Intellectuale in ſich anſchaute, war das Abſolute für ihn kein Object mehr. Dies war Erfahrung, die zweierlei Auslegungen zuließ: Entweder er war mit dem Abſoluten, oder das Abſolute war mit ihm identiſch geworden. Im letztern Fall war die intellectuale Anſchauung Anſchauung ſeiner ſelbſt — im erſtern, Anſchauung eines abſoluten Objects. Spinoza zog das letztere vor. Er glaubte, daß er ſelbſt mit dem abſoluten Object identiſch ſei, er glaubte ſich ſelbſt in ſeiner Unendlichkeit verloren.

Er täuſchte ſich, indem er dies glaubte. Nicht er war in der Anſchauung des abſoluten Objects, ſondern umgekehrt, für ihn war alles, was objectiv heißt, in der Anſchauung ſeiner ſelbſt verſchwunden. Aber jener Gedanke — im abſoluten Object untergegangen zu ſein — war ihm eben deßwegen erträglich, weil er falſch und durch Täuſchung entſtanden war, um ſo erträglicher, da dieſe Täuſchung unzerſtörbar iſt, weil man, um ſie zu zerſtören, ſich ſelbſt zerſtören mußte.

Schwerlich hätte je ein Schwärmer ſich an dem Gedanken, in dem Abgrund der Gottheit verſchlungen zu ſein, vergnügen können, hätte er nicht immer an die Stelle der Gottheit wider ſein eignes Ich geſetzt. Schwerlich hätte je ein

Mystiker sich als vernichtet denken können, hätte er nicht als Substrat der Vernichtung immer wieder sein eignes Selbst gedacht. Diese Nothwendigkeit, überall noch sich selbst zu denken, die allen Schwärmern zu Hülfe kam, kam auch Spinoza zu Hülfe. Indem er sich selbst als im absoluten Object untergegangen anschaute, schaute er doch noch sich selbst an, er konnte sich selbst nicht als vernichtet denken, ohne sich zugleich noch als existirend zu denken. *)

*) Daß wir unsers eignen Ichs nie los werden können, davon liegt der einzige Grund in der absoluten Freiheit unsers Wesens, kraft welcher das Ich in uns kein Ding, keine Sache sein kann, die einer objectiven Bestimmung fähig ist. Daher kommt es, daß unser Ich niemals in einer Reihe von Vorstellungen als Mittelglied begriffen sein kann, sondern jedesmal vor jede Reihe wiederum als erstes Glied tritt, das die ganze Reihe von Vorstellungen festhält: daß das handelnde Ich, obgleich in jedem einzelnen Falle bestimmt, doch zugleich nicht bestimmt ist, weil es nämlich jeder objectiven Bestimmung entflieht, und nur durch sich selbst bestimmt sein kann, also zugleich das bestimmte und das bestimmende ist.

Diese Nothwendigkeit, sein Ich von jeder objectiven Bestimmung zu retten, und daher überall noch sich selbst zu denken, läßt sich durch zwei widersprechende, obgleich sehr gemeine Erfahrungen belegen. Mit dem Gedanken an Tod und Nichtsein verbinden wir nicht selten angenehme Empfindungen, aus keinem andern Grunde, als weil wir einen Genuß jenes Nichtseins, d. h. die Fortdauer unsers Selbsts sogar beim Nichtsein noch voraussetzen. Umgekehrt verbinden wir unangenehme Empfindungen mit dem Gedanken an

Hier, mein Freund, ſtehen wir am Princip aller Schwärmerei. Sie entſteht, wenn ſie zum Syſtem wird, durch nichts anders, als durch die objectiviſirte intellectuale Anſchauung, dadurch, daß man die Anſchauung ſeiner Selbſt für die Anſchauung eines Objects außer ſich, die Anſchauung der

Nichtſein. — „To be or not to be,“ Dieſe Frage wäre für meine Empfindung völlig gleichgültig, wenn ich mir nur ein völliges Nichtſein denken könnte. Denn meine Empfindung könnte nicht fürchten, mit dem Nichtſein je in Colliſion zu kommen, wenn ich nur nicht immer beſorgte, daß mein Ich, alſo auch meine Empfindung mich ſelbſt überleben könnte. Sterne's trefflicher Ausruf: „Ich müßte ein Thor ſein, dich zu fürchten, Tod! denn ſo lange ich bin, biſt du nicht, und wenn du biſt, bin ich nicht!“ wäre daher vollkommen richtig, wenn ich nur hoffen könnte, irgend einmal nicht zu ſein. Aber ich ſorge, auch dann noch zu ſein, wenn ich nicht mehr bin. Deßwegen der Gedanke an Nichtſein nicht ſowohl etwas ſchreckendes, als peinigendes hat, weil ich um mein Nichtdaſein zu denken, zugleich mich ſelbſt als exiſtirend denken muß, alſo in die Nothwendigkeit verſetzt bin, einen Widerſpruch zu denken. Fürchte ich alſo wirklich das Nichtſein, ſo fürchte ich nicht ſowohl dieſes, als mein Daſein auch nach dem Nichtſein: — ich will gerne nicht daſein, nur will ich mein Nichtſein nicht fühlen. Ich will nur nicht ein Daſein, das kein Daſein iſt, oder wie es ein witziger Commentator jenes Sterne'ſchen Ausſpruchs (Baggeſen) ausdrückt, ich fürchte nur den Mangel an Aeußerung des Daſeins, was in der That eben ſo viel iſt, als ein Daſein neben dem Nichtſein.

innern intellectualen Welt für die Anschauung einer übersinnlichen Welt außer sich hält.

Diese Täuschung hat sich in allen Schwärmereien der alten Philosophie geoffenbart. Alle Philosophen — selbst die des ältesten Alterthums — scheinen wenigstens gefühlt zu haben, daß es einen absoluten Zustand geben müsse, in dem wir, nur uns selbst gegenwärtig, allgenügsam, keiner objectiven Welt bedürftig und eben deßwegen frei von den Schranken derselben ein höheres Leben leben. Diesen Zustand des intellectualen Seins hatten sie alle außer sich versetzt. Sie fühlten, daß ihr besseres Selbst unaufhörlich jenem Zustande entgegenstrebe, ohne ihn doch je völlig erreichen zu können. Sie dachten ihn daher als das letzte Ziel, nach dem das Beßre in ihnen verlange. Aber, weil sie einmal jenen Zustand außer sich versetzt hatten, konnten sie auch das Streben nach ihm nicht aus sich selbst, sie mußten es objectiv, historisch erklären. Daher die Fiction der alten Philosophie, daß die Seele vor ihrem jetzigen Zustand in jenem seeligen Zustand gelebt habe, aus dem sie erst nachher zur Strafe für vergangene Verbrechen verstoßen *)

*) Auch dies ist ein Versuch, den Uebergang vom Absoluten zum Bedingten, vom Unbeschränkten zum Beschränkten möglich zu machen, ein Versuch, der wahrscheinlich frühen Ursprungs ist, und in sofern Achtung verdient, als er wenigstens das gefühlte Bedürfniß einer Erklärung voraussetzte. Aber, wie die ältesten philosophischen Versuche alle,

und in den Kerker der objectiven Welt eingeſchloſſen worden ſei.

Wahrſcheinlich, mein Freund, begreifen Sie nun auch, wie Spinoza von jenem abſoluten Zuſtande nicht nur ſo froh, ſondern ſelbſt mit Begeiſterung ſprechen konnte. Dachte er doch nicht ſich ſelbſt in jenem Zuſtande verloren, ſondern nur ſeine Perſönlichkeit bis zu ihm erweitert! Oder kann wohl etwas höheres gedacht werden, als der Satz, mit dem er ſeine ganze Ethik beſchließen konnte: Seeligkeit iſt nicht Lohn der Tugend, ſondern die Tugend ſelbſt! In jenem intellectualen Zuſtande, den er aus ſeiner Selbſtanſchauung heraus darſtellte, ſollte jeder Widerſtreit in uns verſchwinden, jeder Kampf, ſelbſt der edelſte, der der Moralität, aufhören, und jener Widerſpruch gelöst werden, den die Sinnlichkeit und Vernunft zwiſchen Moralität und Glückſeligkeit unvermeidlich ſtiften.

Moralität kann nicht ſelbſt das Höchſte, kann nur Annäherung ſein zum abſoluten Zuſtande, nur Streben nach abſoluter Freiheit, die von keinem Geſetze mehr abweicht,

iſt auch dieſer mit der bloß hiſtoriſchen Erklärung zufrieden. Denn eben das war die Frage: Wie wir aus dem Zuſtande abſoluter Vollkommenheit in den Zuſtand der Unvollkommenheit (moraliſcher Verbrechen) gekommen ſeien? Aber doch enthält der Verſuch inſofern Wahrheit, als er jenen Uebergang moraliſch erklärt: Das erſte Verbrechen war auch der erſte Schritt aus dem Zuſtande der Seeligkeit.

aber auch kein Gesetz mehr kennt, als das unveränderliche ewige Gesetz ihres eignen Wesens. Glückseeligkeit — wenn sie als moralisch möglich gedacht werden soll — kann nur als Annäherung zu einer Seeligkeit gedacht werden, die von der Moralität nicht mehr verschieden ist, und eben deßwegen nicht mehr Belohnung der Tugend sein kann Solange wir noch an eine belohnende Glückseeligkeit glauben, setzen wir auch voraus, daß Glückseeligkeit und Moralität, Sinnlichkeit und Vernunft widerstreitende Principien seien. Dies sollen wir aber nicht. Jener Widerstreit soll schlechthin aufhören.

Glückseeligkeit ist ein Zustand der Passivität, je glückseeliger wir sind, desto passiver verhalten wir uns gegen die objective Welt. Je freier wir werden, je mehr wir uns der Vernunftmäßigkeit annähern, desto weniger bedürfen wir der Glückseeligkeit, d h. einer Seeligkeit, die wir nicht uns selbst, sondern dem Glück verdanken. Je reiner unsre Begriffe von Glückseeligkeit werden, je mehr wir allmählich alles, was äußere Gegenstände und Sinnengenuß dazu beitragen, davon absondern, desto mehr nähert sich Glückseeligkeit der Moralität, desto mehr hort sie auf, Glückseeligkeit zu sein.

Die ganze Idee von belohnender Glückseeligkeit — was ist sie diesem nach anders, als moralische Täuschung — ein Assignat, mit dem man dir, empirischer Mensch! deine sinnliche Genüsse für jetzt abkauft, das aber nur dann zahlbar sein soll, wenn du selbst der Zahlung nicht mehr bedürftig bist.

Denke dir immerhin unter jener Glückſeeligkeit ein Ganzes von Genüſſen, die den jetzt aufgeopferten Genüſſen analog ſind. Wage nur erſt, dich *jetzt* zu überwinden, wage den erſten Kinderſchritt zur Tugend: der zweite wird dir ſchon leichter werden. Fährſt du fort, fortzuſchreiten, ſo wirſt du mit Erſtaunen bemerken, daß *jene* Glückſeeligkeit, die du als Lohn deiner Aufopferung erwarteteſt, ſelbſt für dich keinen Werth mehr hat. Man hat mit Abſicht Glückſeeligkeit — das Spielzeug deiner empiriſch-afficirten Vernunft — in einen Zeitpunkt verlegt, wo du *Mann* genug ſein mußt, um dich ſelbſt ſeiner zu ſchämen. Zu ſchämen, ſage ich, denn wenn du nie ſo weit kommſt, dich über jenes ſinnliche Ideal von Glückſeeligkeit *erhaben* zu fühlen, ſo wäre es dir beſſer, wenn die Vernunft niemals zu dir geſprochen hätte.

Es iſt Foderung der Vernunft, keiner *belohnenden* Glückſeeligkeit mehr zu bedürfen, ſo gewiß es Foderung iſt, immer vernunftmäßiger, ſelbſtſtändiger, freier zu werden. Denn wenn Glückſeligkeit uns noch *belohnen* kann, ſo iſt ſie, wenn man den Begriff von Belohnung nicht allem Sprachgebrauch zuwider deuten will, eine Glückſeeligkeit, die nicht ſchon durch die Vernunft ſelbſt herbeigeführt iſt — (wie ſollten auch Vernunft und Glückſeeligkeit je zuſammentreffen?) — eine Glückſeeligkeit, die eben deßwegen in den Augen eines vernünftigen Weſens ſelbſt keinen Werth mehr hat. Sollten wir, ſagt ein alter Schriftſteller, die unſterblichen Götter deßwegen für unglückſeelig halten, weil ſie keine Capitalien, keine Gärten, keine Landgüter, keine Sklaven beſitzen? Sollten

wir sie nicht vielmehr eben deßwegen als die Alleinseeligen preisen, weil sie die einzigen sind, die durch die Erhabenheit ihrer Natur schon aller jener Güter beraubt sind? — Das Höchste, wozu sich unsre Ideen erheben können, ist offenbar ein Wesen, das schlechthin selbstgenügsam nur seines eignen Seins genießt, ein Wesen, in welchem alle Passivität aufhört, das gegen nichts, selbst gegen Gesetze nicht, sich leidend verhält, das absolutfrei nur seinem Sein gemäß handelt und dessen einiges Gesetz sein eignes Wesen ist. Cartes und Spinoza — Eure Namen kann man bis jetzt beinahe allein nennen, wenn man von dieser Idee spricht! Nur wenige verstanden euch, noch wenigere wollten euch verstehen.

Das höchste Wesen, sagt Cartes, kann nicht nach Vernunftgründen handeln, denn, setzt Spinoza hinzu, in diesem Falle würde seine Handlungsweise nicht absolut, sondern bedingt sein durch seine Erkenntniß der Vernunftgesetze. — Alles, was nicht aus unserm reinen Sein, aus unserm absoluten Wesen erklärbar ist, ist durch Passivität bestimmt. So wie wir über uns selbst hinaustreten, versetzen wir uns in leidenden Zustand. Vernunft aber ist nicht aus unserm absoluten Sein, sondern nur durch Einschränkung des Absoluten in uns begreiflich. — Noch weniger ist im Absoluten ein Moralgesetz denkbar. Denn das Moralgesetz, als solches, kündigt sich durch ein Sollen an, d. h. es setzt die Möglichkeit, von ihm abzuweichen, den Begriff des Guten neben dem des Bösen voraus. Dieser aber kann so wenig als jener im Absoluten gedacht werden.

Selbſt die griechiſche Sinnlichkeit hatte gefühlt, daß die *ſeeligen* Götter (μακαρες θεοι) von jeder Feſſel des Geſetzes entbunden ſein müßten, um die Seeligen zu ſein: während die armen Sterblichen (aegri mortales) unter dem Zwang der Geſetze ſeufzten. Aber unendlich *ehrte* die griechiſche Mythologie ſelbſt die Menſchheit durch die Klagen über die Schranken menſchlicher Willkür. Sie *erhielt* eben dadurch für den Menſchen *moraliſche* Freiheit, während ſie den Göttern nichts als *phyſiſche* überließ. Denn eben jene Sinnlichkeit, die zur Seeligkeit abſolute Freiheit foderte, konnte unter dieſer nun nichts mehr, als blinde Willkur ſich denken,

Wo abſolute Freiheit iſt, iſt abſolute Seeligkeit, und umgekehrt. Aber mit *abſoluter* Freiheit iſt auch kein Selbſtbewußtſein mehr denkbar. Eine Thätigkeit, für die es kein *Object*, keinen Widerſtand mehr giebt, kehrt niemals in ſich ſelbſt zurück. Nur durch Rückkehr zu ſich ſelbſt entſteht *Bewußtſein*. Nur *beſchränkte* Realität iſt *Wirklichkeit* für uns.

Wo aller Widerſtand aufhört, iſt unendliche Ausdehnung. Aber die Intenſion unſers Bewußtſeins ſteht im umgekehrten Verhältniß mit der Extenſion unſers Seins. Der höchſte Moment des Seins iſt für uns Uebergang zum Nichtſein, Moment der *Vernichtung*. Hier, im Momente des abſoluten Seins, vereinigt ſich die höchſte Paſſivität mit

der unbeschränktesten Activität. Unbeschränkte Thätigkeit ist — absolute Ruhe, vollendeter Epikuräismus.

Wir erwachen aus der intellectualen Anschauung, wie aus dem Zustande des Todes. Wir erwachen durch Reflexion, d. h. durch abgenöthigte Rückkehr zu uns selbst. Aber ohne Widerstand ist keine Rükkehr, ohne Object keine Reflexion denkbar. Lebendig heißt die Thätigkeit, die bloß auf Objecte gerichtet ist, todt eine Thätigkeit, die sich in sich selbst verliert. Der Mensch aber soll weder lebloses noch bloß lebendiges Wesen sein. Seine Thätigkeit geht nothwendig auf Objecte, aber sie geht eben so nothwendig in sich selbst zurück. Durch jenes unterscheidet er sich vom leblosen, durch dieses vom bloß lebendigen (thierischen) Wesen. —

Anschauung überhaupt wird als die unmittelbarste Erfahrung erklärt; der Sache nach ganz richtig. Aber je unmittelbarer die Erfahrung, desto näher dem Verschwinden. Auch die sinnliche Anschauung, so lange sie bloß dieses ist, gränzt an das Nichts. Würde ich sie als Anschauung fortsetzen, so würde ich aufhören, Ich zu sein, ich muß mich mit Macht ergreifen, um mich selbst aus ihrer Tiefe zu retten. Aber so lange die Anschauung auf Objecte geht, d. h. so lange sie sinnlich ist, ist keine Gefahr vorhanden, sich selbst zu verlieren. Das Ich, indem es einen Widerstand findet, ist genöthigt, sich ihm entgegen zu setzen, d. h. in sich selbst zurück zu kehren. Aber, wo sinnliche Anschauung

aufhört, wo alles Objective verſchwindet, findet nichts als unendliche Ausdehnung ſtatt, ohne Rückkehr in ſich ſelbſt. Würde ich die intellectuale Anſchauung fortſetzen, ſo wurde ich aufhören zu leben. Ich gienge „aus der Zeit in die Ewigkeit." —

— Ein franzöſiſcher Philoſoph ſagt: Wir hätten ſeit dem Sündenfall aufgehört, die Dinge an ſich anzuſchauen. Soll dieſer Ausſpruch einigen vernünftigen Sinn haben, ſo mußte er Sündenfall im Platoniſchen Sinn, als das Heraustreten aus dem abſoluten Zuſtande, denken. Aber in dieſem Fall hätte er eher umgekehrt ſagen ſollen, ſeitdem wir aufhörten, die Dinge an ſich anzuſchauen, ſind wir gefallne Weſen. Denn, wenn das Wort: Ding an ſich, einen Sinn haben ſoll, ſo kann es nur ſo viel heißen: als ein Etwas, das kein Object mehr für uns iſt, das unſrer Thätigkeit keinen Widerſtand mehr leiſtet. Nun iſt es wirklich die Anſchauung der objectiven Welt, die uns aus der intellectualen Selbſtbeſchauung, aus dem Zuſtand der Seeligkeit herausreißt. Inſofern alſo konnte Condillac ſagen: So wie die Welt aufhörte, Ding an ſich für uns zu ſein, ſo wie die idealiſche Realität objectiv, und die intellectuale Welt Object für uns wurde, ſeien wir aus jenem Zuſtand der Seeligkeit gefallen. —

Wunderbar ziehen ſich dieſe Ideen durch alle Schwärmereien der verſchiedenſten Völker und Zeitalter hindurch. Der vollendete Dogmatiſmus, indem er die intellectuale Anſchauung für objectiv nimmt, unterſcheidet ſich von allen

Träumereien der Kabbalisten, der Brachmanen, der Sinesischen Philosophen, so wie der neuern Mystiker, durch nichts als die äußere Form, im Princip sind sie alle einig. Nur unterscheidet sich ein Theil der Sinesischen Weisen sehr vortheilhaft von den übrigen durch seine Aufrichtigkeit, da er das höchste Gut, die absolute Seeligkeit — im Nichts bestehen läßt. *) Denn, wenn Nichts das heißt, was schlechterdings kein Object ist, so muß das Nichts gewiß da eintreten, wo ein Nicht-Object doch noch objectiv angeschaut werden soll, d. h. wo alles Denken und aller Verstand ausgeht.

Vielleicht erinnerte ich Sie an Lessings Bekenntniß, daß er mit der Idee eines unendlichen Wesens eine Vorstellung von unendlicher Langeweile verbinde, bei der ihm angst und weh werde — oder auch an jenen (blasphemischen) Ausruf: Ich möchte um alles in der Welt willen nicht seelig werden!

Wer nicht so denkt, für den sehe ich in der Philosophie keine Hülfe.

Neunter Brief.

Ihre Frage kömmt nicht unerwartet. Sie ist sogar in meinem vorigen Briefe schon enthalten. Der Kriticismus ist vom

*) S. Kants Abh. vom Ende aller Dinge.

Vorwurf der Schwärmerei ſo wenig zu retten, als der Dogmatiſmus, — wenn er mit dieſem über die Beſtimmung des Menſchen hinausgeht, und das letzte Ziel als erreichbar vorzuſtellen verſucht. — Doch erlauben Sie, daß ich etwas weiter zurückgehe.

Wenn eine Thätigkeit, die nicht mehr durch Objecte beſchränkt, und völlig abſolut iſt, von keinem Bewußtſein mehr begleitet wird; wenn unbeſchränkte Thätigkeit identiſch iſt mit abſoluter Ruhe; wenn der höchſte Moment das Seins zunächſt ans Nichtſein gränzt: ſo geht der Kriticiſmus ſo gut wie der Dogmatiſmus auf Vernichtung ſeiner ſelbſt. Wenn dieſer fodert, ich ſoll im abſoluten Object untergehen, ſo muß jener umgekehrt fodern, alles, was Object heißt, ſoll in der intellectualen Anſchauung meiner ſelbſt verſchwinden. In beiden Fällen iſt für mich Alles Object, eben damit aber auch das Bewußtſein meiner ſelbſt als eines Subjects verloren. Meine Realität verſchwindet in der unendlichen.

Dieſe Schlüſſe ſcheinen unvermeidlich, ſobald man vorausſetzt, beide Syſteme gehen auf Aufhebung jenes Widerſpruchs zwiſchen Subject und Object — auf abſolute Identität. Ich kann das Subject nicht aufheben, ohne zugleich das Object, als ſolches, eben damit aber auch alles Selbſtbewußtſein; und ich kann das Object nicht aufheben, ohne zugleich das Subject, als ſolches, d. h. alle Perſönlichkeit deſſelben aufzuheben. Jene Vorausſetzung aber iſt ſchlechterdings unvermeidlich.

Denn alle Philoſophie fodert als Ziel aller Syntheſis abſolute Theſis. *) Abſolute Theſis aber iſt nur durch abſolute Identität denkbar. Beide Syſteme gehen daher nothwendig auf abſolute Identität, nur daß der Kriticiſmus auf abſolute Identität des Subjects unmittelbar, und nur

*) Im Vorbeigehen eine Frage: Unter welche Claſſe von Sätzen gehört das Moralgebot? Iſt es problematiſcher oder aſſertoriſcher analytiſcher oder ſynthetiſcher Satz? — Seiner bloßen Form nach iſt es kein bloß problematiſcher Satz, denn es fodert kategoriſch. Eben ſo wenig iſt es aſſertoriſcher Satz, denn es ſetzt nichts: es fodert nur. Seiner Form nach alſo ſteht es zwiſchen beiden. Es iſt ein problematiſcher Satz, der nothwendig zum aſſertoriſchen werden ſoll. — Seinem Innhalte nach iſt es eben ſo, weder analytiſcher noch ſynthetiſcher Satz ſchlechthin. Aber es iſt ein ſynthetiſcher Satz, der zum analytiſchen werden ſoll. Er iſt ſynthetiſch, denn er fodert bloß abſolute Identität, abſolute Theſis: er iſt aber zugleich thetiſch, (analytiſch), denn er geht nothwendig auf abſolute (nicht bloß ſynthetiſche) Einheit.

Noch etwas! Das Moralgebot ſtellt mir ein Abſolutes zur Realiſirung auf. Nun iſt aber das Abſolute an ſich kein Gegenſtand des Realiſirens, als nur unter der Bedingung eines Entgegengeſetzten: denn ohne dieſes iſt es ſchlechthin, weil es iſt, und es bedarf keines Realiſirens. Wenn es alſo realiſirt werden ſoll, ſo iſt dies nur durch Negation des Entgegengeſetzten möglich. Inſofern iſt das Moralgebot zugleich affirmativer und negativer Satz, denn es fodert, ich ſolle das Abſolute realiſiren (affirmirea) dadurch daß ich ein Entgegengeſetztes aufhebe (negire).

mittelbar auf Uebereinſtimmung des Objects mit dem Subject, der Dogmatiſmus hingegen unmittelbar auf die Identität eines abſoluten Objects, und mittelbar nur auf Uebereinſtimmung des Subjects mit dem abſoluten Object geht. Jener ſucht, ſeinem Princip getreu, Glückſeeligkeit mit Moralität, dieſer Moralität mit Glückſeeligkeit ſynthetiſch zu verbinden. Indem ich, ſagt der Dogmatiſt, nach Glückſeeligkeit, nach Uebereinſtimmung meines Subjects mit der objectiven Welt, ſtrebe, ſtrebe ich mittelbar auch nach Identität meines Weſens, ich handle moraliſch. Umgekehrt, ſagt der kritiſche Philoſoph, indem ich moraliſch handle, ſtrebe ich unmittelbar nach abſoluter Identität meines Weſens, und eben dadurch mittelbar auch nach Identität des Objectiven und Subjectiven in mir — nach Seeligkeit. In beiden Syſtemen aber ſind doch Moralität und Glückſeeligkeit zwei verſchiedne Principien, die ich nur ſynthetiſch (als Grund und Folge) *) vereinigen kann, ſo lange ich noch in der Annäherung zum letzten Ziele, zur abſoluten Theſis, begriffen bin. Hätte ich dieſe jemals erreicht, ſo würden die beiden Linien, die der unendliche Progreſſus durchläuft, Moralität und Glückſeeligkeit, in einem Punkte zuſammentreffen;

*) Das heißt nicht, als Verdienſt und Belohnung. Denn Belohnung iſt nicht Folge des Verdienſtes ſelbſt, ſondern der Gerechtigkeit, die beide in Harmonie bringt. Glückſeeligkeit und Moralität aber ſollen in beiden Syſtemen unmittelbar als Grund und Folge von einander gedacht werden.

beide hörten auf, Moralität und Glückſeligkeit, d. h. zwei verſchiedne Principien, zu ſein. Sie wären vereinigt in Einem Princip, das eben deßwegen höher ſein muß als ſie beide, im Princip des abſoluten Seins, oder der abſoluten Seeligkeit.

Gehen aber beide Syſteme auf ein abſolutes Princip als das Vollendende im menſchlichen Wiſſen, ſo muß dies auch der Vereinigungspunkt für beide Syſteme ſein. Denn, wenn im Abſoluten aller Widerſtreit aufhört, ſo muß auch der Widerſtreit verſchiedner Syſteme, oder vielmehr alle Syſteme müſſen als widerſprechende Syſteme in ihm aufhören. Iſt der Dogmatiſmus dasjenige Syſtem, das das Abſolute zum Object macht, ſo hört dieſer nothwendig da auf, wo das Abſolute aufhört Object zu ſein, d. h. wo wir ſelbſt mit ihm identiſch ſind. Iſt der Kriticiſmus dasjenige Syſtem das Identität des abſoluten Objects mit dem Subject fodert, ſo hört er nothwendig da auf, wo das Subject aufhört, Subject, d. h. das dem Object Entgegengeſetzte zu ſein. Dieſes Reſultat abſtracter Unterſuchungen über den Vereinigungspunkt der beiden widerſprechenden Grundſyſteme beſtätigt ſich auch, wenn man zu den einzelnen Syſtemen herabſteigt, in welchen ſich der urſprüngliche Widerſpruch, der beiden Principien, des Dogmatiſmus und Kriticiſmus, von jeher geoffenbart hat.

Wer über Stoiciſmus und Epikuräiſmus — die beiden widerſprechendſten moraliſchen Syſteme — nachgedacht hat,

fand leicht, daß beide in demſelben letzten Ziele zuſammentreffen. Der Stoiker, der ſich von der Macht der Objecte unabhängig zu machen ſtrebte, ſtrebte ſo gut nach Seeligkeit, als der Epikuräer, der ſich in die Arme der Welt ſtürzte. Jener machte ſich von ſinnlichen Bedürfniſſen unabhängig dadurch, daß er keines, dieſer dadurch, daß er ſie alle befriedigte.

Jener ſuchte das letzte Ziel — abſolute Seeligkeit — metaphyſiſch, durch Abſtrahiren von aller Sinnlichkeit, dieſer phyſiſch, durch völlige Befriedigung der Sinnlichkeit zu erreichen. Aber der Epikuräer wurde Metaphyſiker, dadurch daß ſeine Aufgabe, durch ſucceſſive Befriedigung einzelner Bedürfniſſe ſeelig zu werden, unendlich war. Der Stoiker wurde Phyſiker, weil ſeine Abſtraction von aller Sinnlichkeit nur allmählich, in der Zeit, geſchehen konnte. Jener wollte das letzte Ziel durch Progreſſus, dieſer durch Regreſſus erreichen. Aber beide ſtrebten doch demſelben letzten Ziele entgegen, dem Ziel abſoluter Seeligkeit und Allgenügſamkeit.

Wer über Idealiſmus und Realiſmus, die beiden widerſprechendſten theoretiſchen Syſteme, nachgedacht hat, fand von ſelbſt, daß beide nur in der Annäherung zum Abſoluten ſtatt finden konnten, daß ſie aber beide im Abſoluten vereinigt, d. h. als widerſprechende Syſteme aufhören müſſen. Man ſagte gewöhnlich: Gott ſchaue die Dinge an ſich an. Wollte man etwas vernünftiges damit ſagen, ſo müßte dies

so viel heißen als, in Gott sei der vollendetste Realismus. Aber der Realismus, in seiner Vollendung gedacht, wird nothwendig und eben deßwegen, weil er vollendeter Realismus ist, zum Idealismus. Denn vollendeter Realismus findet nur da statt, wo die Objecte aufhören, Objecte, d. h. das dem Subject Entgegengesetzte (Erscheinungen) zu sein, kurz, wo die Vorstellung mit den vorgestellten Objecten, also Subject und Object absolut — identisch sind. Der Realismus in der Gottheit also, kraft dessen sie die Dinge an sich anschaut, ist nichts anders als der vollendetste Idealismus, kraft dessen sie nichts, als sich selbst und ihre eigne Realität anschaut.

Man unterscheidet Idealismus und Realismus in objectiven, und subjectiven. Objectiver Realismus ist subjectiver Idealismus, und objectiver Idealismus subjectiver Realismus. Diese Unterscheidung muß wegfallen, sobald der Widerstreit zwischen Subject und Object wegfällt, sobald ich nicht mehr das, was ich ins Object real, in mich selbst nur ideal, und was ich in mich real, ins Object nur ideal setze, kurz, sobald Object und Subject identisch sind. *)

*) Objectiver Realismus (subjectiver Idealismus) praktisch gedacht ist, Glückseeligkeit; subjectiver Realismus, (objectiver Idealismus), gleichfalls praktisch gedacht, ist Moralität. So lange noch das System des objectiven Realismus (der Dinge an sich) gilt, kann Glückseeligkeit mit Moralität nur synthetisch ver-

Wer über Freiheit und Nothwendigkeit nachgedacht hat, fand von ſelbſt, daß dieſe Principien im Abſoluten *vereinigt* ſein müſſen — *Freiheit*, weil das Abſolute aus unbedingter Selbſtmacht, *Nothwendigkeit*, weil es eben deßwegen nur den Geſetzen ſeines Seins, der innern Nothwendigkeit ſeines Weſens gemäß, handelt. In ihm iſt kein Wille mehr, der von einem Geſetze abweichen könnte, aber auch kein Geſetz mehr, das es ſich nicht ſelbſt erſt durch ſeine Handlungen gäbe, kein Geſetz, das unabhängig von ſeinen Handlungen Realität hätte. Abſolute Freiheit, und abſolute Nothwendigkeit ſind identiſch. *)

einigt ſein: ſind einmal Idealiſmus und Realiſmus keine widerſprechenden Principien mehr, ſo iſt es auch Moralität und Glückſeeligkeit nicht mehr. Hören die Objecte auf, *für mich* Objecte zu ſein, ſo kann ſich auch mein Streben auf nichts mehr, als *auf mich ſelbſt*, (auf die abſolute Identität meines Weſens), beziehen.

*) Für Manchen, der Spinoza's Lehre auch aus dem Grunde verwerflich findet, weil er vorausſetzt, Spinoza habe Gott als ein Weſen ohne Freiheit gedacht, iſt es nicht überflüſſig zu bemerken, daß gerade er auch abſolute Nothwendigkeit und abſolute Freiheit als *identiſch* dachte. Eth. L. I. def. 7. Ea res *libera* dicitur, quae ex ſola ſuae naturae *neceſſitate* exiſtit, et a ſe ſola ad agendum determinatur. — Ib. Prop. XVII. Deus ex ſolis ſuae *naturae* legibus — agit, unde ſequitur, ſolum Deum eſſe cauſam liberam.

Es bestätigt sich also durchgängig, daß, sobald man bis zum Absoluten aufsteigt, alle widerstreitenden Principien vereinigt, alle widersprechenden Systeme identisch werden. — Nur desto dringender wird dadurch Ihre Frage: Was denn der Kriticismus vor dem Dogmatismus voraus habe, wenn beide doch in demselben letzten Ziele — dem Endzweck alles Philosophirens — zusammentreffen?

Aber, Lieber Freund, liegt nicht eben schon in jenem Resultate die Antwort auf Ihre Frage? Folgt nicht ganz natürlich eben aus jenem Resultat ein andres, daß der Kriticismus, um sich vom Dogmatismus zu unterscheiden, mit ihm nicht bis zur Erreichung des letzten Ziels fortschreiten müsse. Dogmatismus und Kriticismus können sich nur in der Annäherung zum letzten Ziele als widersprechende Systeme behaupten. Eben deßwegen muß der Kriticismus das letzte Ziel nur als Gegenstand einer unendlichen Aufgabe betrachten; er wird selbst nothwendig zum Dogmatismus, sobald er das letzte Ziel als realisirt (in einem Object) oder als realisirbar (in irgend einem einzelnen Zeitpunkte) aufstellt.

Stellt er das Absolute, als realisirt (als existirend) vor, so wird es eben dadurch objectiv; es wird Object des Wissens, und hört eben damit auf, Object der Freiheit zu sein. Für das endliche Subject bleibt nichts übrig, als sich selbst als Subject zu vernichten, um durch Selbstvernichtung mit jenem Object identisch zu werden. Die Philosophie ist allen Schrecken der Schwärmerei preisgegeben.

Stellt er das letzte Ziel als realiſirbar vor, ſo iſt ihm zwar das Abſolute nicht Object des Wiſſens, aber indem er es als realiſirbar ſetzt, läßt er wenigſtens dem Vermögen, das der Wirklichkeit immer zuvoreilt — das zwiſchen erkennendem und realiſirendem Vermögen mitten inne ſteht, das da eintritt, wo das Erkennen aufhört, und das Realiſiren noch nicht begonnen hat — dem Vermögen der Einbildungskraft *) freien Spielraum, die nun das Abſolute, um es als realiſirbar darzuſtellen, unvermeidlich als ſchon

*) Die Einbildungskraft iſt, als verbindendes Mittelglied der theoretiſchen und praktiſchen Vermögen, analog der theoretiſchen Vernunft, inſofern dieſe von Erkenntniß des Objects abhängig iſt, analog der praktiſchen, inſofern dieſe ihr Object ſelbſt hervorbringt. Die Einbildungskraft bringt activ ein Object dadurch hervor, daß ſie ſich in völlige Abhängigkeit von dieſem Object — in völlige Paſſivität — verſetzt. Was dem Geſchöpfe der Einbildungskraft an Objectivität fehlt, das erſetzt ſie ſelbſt durch die Paſſivität, in die ſie ſich freiwillig — durch einen Act der Spontaneität — gegen die Idee jenes Objectes ſetzt. Man könnte daher Einbildungskraft als das Vermögen erklären, ſich durch völlige Selbſtthätigkeit in völlige Paſſivität zu verſetzen.

Man darf hoffen, daß die Zeit, die Mutter jeder Entwickelung, auch jene Keime, welche Kant in ſeinem unſterblichen Werke, zu großen Aufſchlüſſen über dieſes wunderbare Vermögen, niederlegte, pflegen und ſelbſt bis zur Vollendung der ganzen Wiſſenſchaft entwickeln werde.

realisirt vorstellt, und damit in dieselbe Schwärmerei verfällt, die den anscheinenden Mysticismus hervorbringt.

Der Kriticismus unterscheidet sich daher von Dogmatismus nicht durch das Ziel, das sie beide, als das höchste, aufstellen, sondern durch die Annäherung zu ihm, durch die Realisirung desselben, durch den Geist seiner praktischen Postulate. Und nur deßwegen fragt ja die Philosophie nach dem letzten Ziele unsrer Bestimmung, damit sie, demselben gemäß, die weit dringendere Frage über unsre Bestimmung beantworten könne. Nur der immanente Gebrauch, den wir vom Princip des Absoluten in der praktischen Philosophie für die Erkenntniß unsrer Bestimmung machen, berechtigt uns, bis zum Absoluten fortzugehen. Selbst der Dogmatismus unterscheidet sich vom blinden Dogmaticismus in der Frage vom letzten Ziel durch seine praktische Absicht dadurch, daß er das Absolute nur als constitutives Princip für unsre Bestimmung, jener als constitutives Princip für unser Wissen gebraucht.

Wie unterscheiden sich nun beide Systeme durch den Geist ihrer praktischen Postulate? Dies, Th. Freund, ist die Frage, von der ich ausgieng und zu welcher ich nun zurückkehre. Der Dogmatismus (dies ist Resultat unsrer ganzen Untersuchung), kann so wenig, als der Kriticismus das Absolute, als Object, durch theoretisches Wissen erreichen, weil ein absolutes Object kein Subject neben sich duldet, theoretische Philosophie aber eben auf jenen Widerstreit zwischen Subject und Object gegründet ist. Für beide

Syſteme bleibt alſo nichts übrig als, das Abſolute, da es nicht Gegenſtand des Wiſſens ſein konnte, zum Gegenſtand des Handelns zu machen, oder die Handlung zu fodern, durch welche das Abſolute realiſirt wird. *)

*) Iſt es dem Verf. anders gelungen, die Ausleger des Kriticiſmus zu verſtehen, ſo denken ſich — die meiſten wenigſtens — unter dem praktiſchen Poſtulat der Exiſtenz Gottes nicht die Foderung, die Idee von Gott praktiſch zu realiſiren, ſondern nur die Foderung, zum Behuf des moraliſchen Fortſchritts, (alſo in praktiſcher Abſicht) das Daſein Gottes theoretiſch, — (denn Glauben, Fürwahrhalten u. ſ. w. iſt doch offenbar ein Act des theoretiſchen Vermögens) — anzunehmen, und alſo objectiv vorauszuſetzen. So wäre alſo Gott nicht unmittelbarer, ſondern nur mittelbarer Gegenſtand unſers Realiſirens, und zugleich wieder, (was ſie doch nicht zu wollen ſcheinen), Gegenſtand der theoretiſchen Vernunft. Dagegen behaupten doch dieſelben Philoſophen völlige Analogie der beiden praktiſchen Poſtulate, des Poſtulats der Exiſtenz Gottes und des der Unſterblichkeit. Unſterblichkeit aber muß doch offenbar unmittelbarer Gegenſtand unſers Realiſirens ſein. Wir realiſiren Unſterblichkeit durch die Unendlichkeit unſers moraliſchen Progreſſus. Alſo müſſen ſie wohl einräumen, daß auch die Idee der Gottheit unmittelbarer Gegenſtand unſers Realiſirens iſt, daß wir die Idee der Gottheit ſelbſt, (nicht nur unſern (theoretiſchen) Glauben daran) nur durch die Unendlichkeit unſers moraliſchen Fortſchritts realiſiren können. — Sonſt müßten wir auch unſers Glaubens an Gott früher gewiß ſein, als unſers Glaubens an Unſterblichkeit: — es klingt lächerlich, aber es iſt wahre und offenbare Folge! Denn der Glaube an Unſterblichkeit entſteht nur durch unſern unendlichen Fort-

In dieſer nothwendigen Handlung vereinigen ſich beide Syſteme.

Der Dogmatiſmus kann ſich alſo auch nicht vom Kriticiſmus durch dieſe Handlung überhaupt, ſondern nur durch den Geiſt derſelben, und zwar nur inſofern unterſcheiden, als er die Realiſirung des Abſoluten, als eines Objects, fodert. Nun kann ich aber keine objective Cauſalität realiſiren, ohne eine ſubjective dagegen aufzuheben. Ich kann in das Object keine Activität ſetzen, ohne in mich ſelbſt Paſſivität zu ſetzen. Was ich dem Object mittheile, raube ich eben dadurch mir ſelbſt und umgekehrt. Dies ſind lauter Sätze, die ſich in der Philoſophie aufs ſtrengſte erweiſen laſſen, und die Jeder ſogar durch die gemeinſten (moraliſchen) Erfahrungen belegen kann.

ſchritt, (empiriſch). Der Glaube ſelbſt iſt ſo unendlich als unſer Fortſchritt. Unſer Glaube an Gott aber müßte a priori, dogmatiſch entſtehen, alſo auch immer derſelbe ſein, wenn er nicht ſelbſt Gegenſtand unſers Fortſchritts wäre, alſo durch unſern Fortſchritt ſelbſt in's Unendliche fort immer mehr realiſirt würde. — Bei den meiſten meiner Leſer habe ich gewiß um Verzeihung zu bitten, daß ich ſo oft auf den nämlichen Gegenſtand zurückkehre. Aber — andern Leſern muß man von allen Seiten her beizukommen ſuchen. Gelingt es auf der einen nicht, ſo gelingt es doch vielleicht auf der andern.

Setze ich alſo das Abſolute als Object des Wiſſens voraus, ſo exiſtirt es unabhängig von meiner Cauſalität, d. h. ich exiſtire abhängig von der ſeinigen. Meine Cauſalität iſt durch die ſeinige vernichtet. Wo ſoll ich hinfliehen vor ſeiner Macht? Soll ich abſolute Activität eines Objects realiſiren, ſo iſt dies nicht anders, als dadurch möglich, daß ich abſolute Paſſivität in mich ſelbſt ſetze: alle Schreckniſſe der Schwärmerei überfallen mich.

Meine Beſtimmung im Dogmatiſmus iſt, jede freie Cauſalität in mir zu vernichten, nicht ſelbſt zu handeln, ſondern die abſolute Cauſalität in mir handeln zu laſſen, die Schranken meiner Freiheit immer mehr zu verengen, um die der objectiven Welt immer mehr zu erweitern — kurz, die unbeſchränkteſte Paſſivität. Löst nun der Dogmatiſmus den theoretiſchen Widerſtreit zwiſchen Subject und Object durch die Foderung, daß das Subject aufhöre, für das abſolute Object Subject, d. h. ein ihm Entgegengeſetztes zu ſein, ſo muß umgekehrt der Kriticiſmus den Widerſtreit der theoretiſchen Philoſophie durch die praktiſche Foderung löſen, daß das Abſolute aufhöre, für mich Object zu ſein. Dieſe Foderung nun kann ich nur durch ein unendliches Streben, das Abſolute in mir ſelbſt zu realiſiren, — durch unbeſchränkte Activität — erfüllen. Nun hebt jede ſubjective Cauſalität eine objective dagegen auf. Indem ich mich ſelbſt durch Autonomie beſtimme, beſtimme ich die Objecte durch Heteronomie. Indem ich in mich Activität ſetze, ſetze ich

ins Object Paſſivität. Je mehr ſubjectiv, deſto weniger objectiv!

Setze ich alſo ins Subject alles, ſo negire ich eben dadurch vom Object alles. Abſolute Cauſalität in mir hebt für mich alle objective Cauſalität auf. Indem ich die Schranken meiner Welt erweitre, verenge ich die der objectiven. Hätte je meine Welt keine Schranken mehr, ſo wäre alle objective Cauſalität durch die meinige vernichtet. Ich wäre abſolut. — Aber der Kriticiſmus würde in Schwärmerei verfallen, wenn er dies letzte Ziel auch nur als erreichbar (nicht als erreicht) vorſtellte. Er gebraucht alſo die Idee deſſelben nur praktiſch, für die Beſtimmung des moraliſchen Weſens. Bleibt er hier ſtehen, ſo iſt er ſicher, ewig vom Dogmatiſmus verſchieden zu ſein.

Meine Beſtimmung im Kriticiſmus nämlich iſt — Streben nach unveränderlicher Selbſtheit, unbedingter Freiheit, uneingeſchränkter Thätigkeit.

Sei! iſt die höchſte Foderung des Kriticiſmus.

Will man den Gegenſatz gegen die Foderung des Dogmatiſmus, bemerklicher machen, ſo iſt es dieſe: Strebe, nicht dich der Gottheit, ſondern die Gottheit dir ins Unendliche anzunähern.

Zehnter Brief.

Sie haben Recht, noch Eines bleibt übrig — zu wiſſen, daß es eine objective Macht giebt, die unſrer Freiheit Vernichtung droht, und mit dieſer feſten und gewiſſen Ueberzeugung im Herzen — gegen ſie zu kämpfen, ſeiner ganzen Freiheit aufzubieten, und ſo unterzugehen. Sie haben doppelt Recht, mein Freund, weil dieſe Möglichkeit, auch dann noch, wenn ſie vor dem Lichte der Vernunft längſt verſchwunden iſt, doch für die Kunſt — für das Höchſte in der Kunſt — aufbewahrt werden muß.

Man hat oft gefragt, wie die griechiſche Vernunft die Widerſprüche ihrer Tragödie ertragen konnte. Ein Sterblicher — vom Verhängniß zum Verbrecher beſtimmt, ſelbſt gegen das Verhängniß kämpfend, und doch fürchterlich beſtraft für das Verbrechen, das ein Werk des Schickſals war! Der Grund dieſes Widerſpruchs, das, was ihn erträglich machte, lag tiefer, als man ihn ſuchte, lag im Streit menſchlicher Freiheit mit der Macht der objectiven Welt, in welchem der Sterbliche, wenn jene Macht eine Uebermacht — (ein Fatum) — iſt, nothwendig unterliegen, und doch, weil er nicht ohne Kampf unterlag, für ſein Unterliegen ſelbſt beſtraft werden mußte. Daß der Verbrecher, der doch nur der Uebermacht des Schickſals unterlag, doch noch beſtraft wurde, war Anerkennung menſchlicher Freiheit, Ehre die der Freiheit gebührte. Die griechiſche Tragödie ehrte menſchliche Freiheit dadurch, daß ſie ihren Helden

gegen die Uebermacht des Schickſals kämpfen ließ: um nicht über die Schranken der Kunſt zu ſpringen, mußte ſie ihn unterliegen, aber, um auch dieſe, durch die Kunſt abgedrungne, Demüthigung menſchlicher Freiheit wieder gut zu machen, mußte ſie ihn — auch für das durch's Schickſal begangne Verbrechen — büßen laſſen. So lange er noch frei iſt, hält er ſich gegen die Macht des Verhängniſſes aufrecht. So wie er unterliegt, hört er auch auf, frei zu ſein. Unterliegend klagt er noch das Schickſal wegen Verluſtes ſeiner Freiheit an. Freiheit und Untergang konnte auch die griechiſche Tragödie nicht zuſammenreimen. Nur ein Weſen, das der Freiheit beraubt war, konnte dem Schickſal unterliegen. — Es war ein großer Gedanke, willig auch die Strafe für ein unvermeidliches Verbrechen zu tragen, um ſo durch den Verluſt ſeiner Freiheit ſelbſt eben dieſe Freiheit zu beweiſen, und noch mit einer Erklärung des freien Willens unterzugehen.

Wie überall, ſo iſt auch hier die griechiſche Kunſt Regel. Kein Volk iſt dem Charakter der Menſchheit auch hierinn treuer geblieben, als die Griechen.

So lange der Menſch im Gebiete der Natur weilt, iſt er im eigentlichſten Sinne des Worts, wie er über ſich ſelbſt Herr ſein kann, Herr der Natur. Er weist die objective Welt in ihre beſtimmte Schranken, über die ſie nicht treten darf. Indem er das Object ſich vorſtellt, indem er ihm Form und Beſtand giebt, beherrſcht er es. Er hat nichts

von ihm zu fürchten, denn er ſelbſt hat ihm Schranken geſetzt. Aber ſo wie er dieſe Schranken aufhebt, ſo wie das Object nicht mehr vorſtellbar iſt, d. h. ſo wie er ſelbſt über die Gränze der Vorſtellung ausgeſchweift iſt, ſieht er ſich ſelbſt verloren. Die Schrecken der objectiven Welt überfallen ihn. Er hat ihre Schranken aufgehoben, wie ſoll er ſie überwältigen. Er kann dem ſchrankenloſen Object keine Form mehr geben, unbeſtimmt ſchwebt es ihm vor, wo ſoll er es feſſeln, wo ergreifen, wo ſeiner Uebermacht Gränzen ſetzen?

So lange die griechiſche Kunſt in den Schranken der Natur bleibt, welches Volk iſt da natürlicher, aber auch ſobald ſie jene Schranken verläßt, welches ſchrecklicher! *) Die unſichtbare Macht iſt zu erhaben, als daß ſie durch Schmeiche-

*) Die griechiſchen Götter ſtanden noch innerhalb der Natur. Ihre Macht war nicht unſichtbar, nicht unerreichbar für menſchliche Freiheit. Oft trug menſchliche Klugheit über die phyſiſche Macht der Götter den Sieg davon. Selbſt die Tapferkeit ihrer Helden jagte oft den Olympiern Schrecken ein. Aber das eigentliche Uebernaturliche der Griechen beginnt mit dem Fatum, mit der unſichtbaren Macht, die keine Naturmacht mehr erreicht, und über die ſelbſt die unſterblichen Götter nichts vermögen. — Je ſchrecklicher ſie ſind im Gebiete des Uebernatürlichen, deſto natürlicher ſind ſie ſelbſt. Je ſüßer ein Volk von der überſinnlichen Welt träumt, deſto verächtlicher, unnatürlicher iſt es ſelbſt.

lei bestochen, ihre Helden zu edel, als daß sie durch Feigheit gerettet werden könnten. Hier bleibt nichts übrig, als — Kampf und Untergang.

Aber ein solcher Kampf ist auch nur zum Behuf der tragischen Kunst denkbar: zum System des Handelns könnte er schon deßwegen nicht werden, weil ein solches System ein Titanengeschlecht voraussetzte, ohne diese Voraussetzung aber, ohne Zweifel zum größten Verderben der Menschheit ausschlüge. Wenn einmal unser Geschlecht bestimmt wäre, durch die Schrecken einer unsichtbaren Welt gepeinigt zu werden; wär' es dann nicht leichter, feig gegen die Uebermacht jener Welt, vor dem leisesten Gedanken an Freiheit zu zittern, als kämpfend unterzugehen? In der That aber würden uns dann die Gräuel der gegenwärtigen Welt mehr, als die Schreckniſſe der künftigen quälen. Derselbe Mensch, der in der übersinnlichen Welt seine Existenz erbettelt hat, wird in dieser Welt zum Plagegeist der Menschheit, der gegen sich selbst und Andre wüthet. Für die Demüthigungen jener Welt soll ihn die Herrschaft in dieser schadlos halten. Indem er aus den Seeligkeiten jener Welt erwacht, kehrt er in diese zurück, um sie zur Hölle zu machen. Glücklich genug, wenn er sich in den Armen jener Welt einwiegt, um in dieser zum moralischen Kind zu werden.

Es ist das höchste Interesse der Philosophie, die Vernunft durch jene unveränderliche Alternative, die der Dogmatismus seinen Bekennern eröffnet, aus ihrem Schlummer aufzuwecken. Denn wenn sie durch dieses Mittel nicht mehr ge-

weckt werden kann, ſo iſt man alsdann wenigſtens ſicher, das äußerſte gethan zu haben. Der Verſuch iſt um ſo leichter, da jene Alternative, ſobald man ſich über die letzten Gründe ſeines Wiſſens Rechenſchaft zu geben ſucht, die einfachſte, begreiflichſte — urſprünglichſte Antitheſe aller philoſophirenden Vernunft iſt. „Die Vernunft muß entweder auf eine objective intelligible Welt, oder auf ſubjective Perſönlichkeit; auf ein abſolutes Object, oder auf ſein abſolutes Subject — auf Freiheit des Willens — Verzicht thun.“ Iſt dieſe Antitheſe einmal beſtimmt aufgeſtellt, ſo fodert das Intereſſe der Vernunft auch, mit der größten Sorgfalt zu wachen, daß nicht die Sophiſtereien der moraliſchen Trägheit über ſie einen neuen Schleier ziehen, der die Menſchheit betrügen könne. Es iſt Pflicht, die ganze Täuſchung aufzudecken, und zu zeigen, daß jeder Verſuch, ſie der Vernunft erträglich zu machen, nur durch neue Täuſchungen gelingen kann, welche die Vernunft in einer beharrlichen Unwiſſenheit erhalten, und ihr den letzten Abgrund verbergen, in dem ſich der Dogmatiſmus, ſobald er auf die letzte große Frage, (Sein oder Nichtſein?) vordringt, unvermeidlich ſtürzen muß.

Der Dogmatiſmus — dies iſt das Reſultat unſrer gemeinſchaftlichen Unterſuchung — iſt *theoretiſch* unwiderlegbar, weil er ſelbſt das theoretiſche Gebiet verläßt, um ſein Syſtem *praktiſch* zu vollenden. Er iſt alſo praktiſch *widerlegbar*, dadurch, daß man ein, ihm ſchlechthin entgegengeſetztes Syſtem *in ſich* realiſirt. Aber er iſt un-

widerlegbar für den, der ihn ſelbſt praktiſch zu realiſiren vermag, dem der Gedanke erträglich iſt, an ſeiner eignen Vernichtung zu arbeiten, jede freie Cauſalität in ſich aufzuheben, und die Modification eines Objects zu ſein, in deſſen Unendlichkeit er früher oder ſpäter ſeinen (moraliſchen) Untergang findet.

Was iſt demnach wichtiger für unſer Zeitalter, als daß man dieſe Reſultate des Dogmatiſmus nicht mehr bemäntle, nicht mehr unter einſchmeichelnden Worten, unter Täuſchungen der faulen Vernunft verhülle, ſondern ſo beſtimmt, ſo offenbar, ſo unverhüllt, wie möglich aufſtelle. Hierinn allein liegt die letzte Hoffnung zur Rettung der Menſchheit, die, nachdem ſie lange alle Feſſeln des Aberglaubens getragen hat, endlich einmal das, was ſie in der objectiven Welt ſuchte, in ſich ſelbſt finden dürfte, um damit von ihrer gränzenloſen Ausſchweifung in eine fremde Welt — zu ihrer eignen, von der Selbſtloſigkeit — zur Selbſtheit, von der Schwärmerei der Vernunft — zur Freiheit des Willens zurückzukehren.

Einzelne Täuſchungen waren von ſelbſt gefallen. Das Zeitalter ſchien nur darauf zu warten, daß auch der letzte Grund aller jener Täuſchungen verſchwinde. Einzelne Irrthümer hatte es zerſtört, nur ſollte auch noch der letzte Punkt fallen, an dem ſie alle befeſtigt waren. Man ſchien auf die Enthüllung zu warten, als Andre dazwiſchen traten, die in dem Augenblick, da die menſchliche Freiheit ihr letztes Werk vollenden ſollte, neue Täuſchungen erſannen, um

den kühnen Entſchluß vor der Ausführung noch welken zu machen. Die Waffen entſanken der Hand, und die kühne Vernunft, welche die Täuſchungen der objectiven Welt ſelbſt vernichtet hatte, winſelte kindiſch über ihre Schwäche.

Ihr, die ihr ſelbſt an die Vernunft glaubt, warum klagt ihr die Vernunft darüber an, daß ſie nicht zu ihrer eignen Zerſtörung arbeiten kann, daß ſie eine Idee nicht realiſiren kann, deren Wirklichkeit alles zerſtören würde, was ihr ſelbſt mühſam genug aufgebaut habt. Daß es die Andern thun, die mit der Vernunft ſelbſt von jeher entzweit ſind, und deren Intereſſe es iſt, über ſie Klagen zu führen, wundert mich nicht. Aber daß ihr es thut, die ihr ſelbſt die Vernunft als ein göttliches Vermögen in uns preist! — Wie wollet ihr denn eure Vernunft gegen die höchſte Vernunft behaupten, die für die eingeſchränkte, endliche Vernunft offenbar nur die abſoluteſte Paſſivität übrig ließe. Oder, wenn ihr die Idee eines objectiven Gottes vorausſetzt, wie könnt ihr von Geſetzen ſprechen, die die Vernunft aus ſich ſelbſt hervorbringt, da doch Autonomie allein einem abſolut — freien Weſen zukommen kann. Vergeblich meint ihr euch dadurch zu retten, daß ihr jene Idee nur praktiſch vorausſetzt. Eben, weil ihr ſie nur praktiſch vorausſetzt, droht ſie eurer moraliſchen Exiſtenz nur deſto gewiſſer den Untergang. Ihr klagt die Vernunft an, daß ſie von Dingen an ſich, von Objecten einer überſinnlichen Welt nichts wiſſe. Hab ihr nie — nie auch nur dunkel geahnet, daß nicht die Schwäche eurer Vernunft, ſon-

dern die absolute Freiheit in euch die intellectuale Welt für jede objective Macht unzugänglich macht, daß nicht die Eingeschränktheit eures Wissens, sondern eure uneingeschränkte Freiheit, die Objecte des Erkennens in die Schranken bloßer Erscheinungen gewiesen hat?

Verzeihung, mein Freund, daß ich in einem Briefe an Sie zu Fremden spreche, die Ihrem Geiste — so fremde sind. Lassen Sie uns lieber zu der Aussicht zurückkehren, die Sie selbst am Ende Ihres Briefs vor uns eröffnet haben.

Wir wollen froh sein, wenn wir überzeugt sein können, bis zum letzten großen Problem, zu dem alle Philosophie vordringen kann, vorgerückt zu sein. Unser Geist fühlt sich freier, indem er aus dem Zustande der Speculation zum Genuß und zur Erforschung der Natur zurückkehrt, ohne daß er befürchten muß, durch eine immer wiederkehrende Unruhe seines unbefriedigten Geistes aufs neue in jenen unnatürlichen Zustand zurückgeführt zu werden. Die Ideen, zu denen sich unsre Speculation erhoben hat, hören auf, Gegenstände einer müssigen Beschäftigung zu sein, die unsern Geist nur gar zu bald ermüdet, sie werden zum Gesetz unsers Lebens, und befreien uns, indem sie so selbst in Leben und Dasein übergegangen — zu Gegenständen der Erfahrung werden, auf immer von dem mühsamen Geschäfte, uns ihrer Realität auf dem Wege der Speculation, a priori, zu versichern.

Nicht klagen wollen wir, ſondern froh ſein, daß wir endlich am Scheideweg ſtehen, wo die Trennung unvermeidlich iſt: froh, daß wir das Geheimniß unſers Geiſtes erforſcht haben, kraft deſſen der Gerechte von ſelbſt frei wird, während der Ungerechte von ſelbſt vor der Gerechtigkeit zittert, die er in ſich nicht fand, und die er eben deßwegen in eine andre Welt, in die Hände eines ſtrafenden Richters übergeben mußte. Nimmer wird künftighin der Weiſe zu Myſterien ſeine Zuflucht nehmen, um ſeine Grundſätze vor profanen Augen zu verbergen. Es iſt Verbrechen an der Menſchheit, Grundſätze zu verbergen, die allgemein mittheilbar ſind. Aber die Natur ſelbſt hat dieſer Mittheilbarkeit Gränzen geſetzt: ſie hat — für die Würdigen eine Philoſophie aufbewahrt, die durch ſich ſelbſt zur eſoteriſchen wird, weil ſie nicht gelernt, nicht nachgebetet, nicht nachgeheuchelt, nicht auch von geheimen Feinden und Ausſpähern nachgeſprochen werden kann — ein Symbol für den Bund freier Geiſter, an dem ſie ſich alle erkennen, das ſie nicht zu verbergen brauchen, und das doch, nur ihnen verſtändlich, für die Andern ein ewiges Räthſel ſein wird.

II.

Von den Wortstreitigkeiten der Gelehrten. *)

Ein freier Auszug aus Werenfels.

Es hat zu allen Zeiten unter den Gelehrten Streitigkeiten gegeben, von welchen man anwenden könnte, was Lucian sagt:

*) Werenfels Dissertatio de logomachiis eruditorum steht in seinen opusculis theologicis, philosophicis et philologicis, die zu Basel 1718 in 4 gedruckt sind, S. 446 — 576. So bekannt und geschätzt sie sonst gewesen ist, so kömmt sie doch jetzt selten in die Hände derer, für die sie lesenswürdig wäre. Dies hat gegenwärtigen teutschen Auszug veranlaßt, wodurch man sie unserm Zeitalter wieder ins Andenken bringen wollte.

Alle Philosophen streiten über den Schatten des Esels. Daß es dabei den gelehrten Männern oft mehr um ihren Ruhm als um die Sache zu thun war, liegt am Tage; und wir wollen es, begreiflicher Ursachen wegen, nicht durch Beispiele aus der neuesten Gelehrten-Geschichte belegen. Scaliger und Cardanus stritten sich mit vieler Erbitterung darüber, ob das junge Böckchen so viele Haare als der erwachsene Bock habe. Konnten sie dabei etwas anders zur Absicht haben als, zu zeigen, wer der gelehrteste und scharfsinnigste unter ihnen sei?

Oft aber scheinen nur die Behauptungen sich zu widersprechen, während sie bloß den Worten nach verschieden sind. Beispiele davon findet man häufig in allen Wissenschaften. Besonders reich daran ist die Philosophie. — Bei der Frage: ob etwas außer der Tugend ein Gut zu nennen sei? gestehen die Aristoteliker doch ein, daß die Tugend unter allen Gütern das größte und nichts mit ihr zu vergleichen sei, und die Stoiker wollen am Ende doch die leiblichen Güter, Gesundheit Ehre und Reichthum, nicht gänzlich verwerfen. — Bei der Frage: ob alle Sünden gleich seien? erklären sich die Stoiker zuletzt so: daß alle Sünden wider das Gesetz streiten; woran niemand jemals gezweifelt hat. — Bei der Frage über das höchste Gut scheinen die Meinungen der Stoiker und Epikuräer einander geradezu entgegengesetzt. Aber wenn Epikur lehrt, man könne nicht anders vergnügt leben, als wenn man weise, gütig und gerecht handle: so versteht er unter dem Namen der Wollust

nichts anders als die Ruhe der Seele, die aus dem Streben nach Tugend entspringt. Er setzt auch noch zuweilen die Unempfindlichkeit des Körpers, diese Begleiterinn der Mäßigkeit, die er so oft einschärft, hinzu. So kann ihm weder Aristoteles noch Zeno widersprechen. Und Epikur, der die Wollust das höchste Gut nennt, Aristoteles der sie nur schlechthin ein Gut genannt wissen will, Zeno der sie für gleichgültig hält, Speusippus der sie als ein Uebel, Antisthenes der sie für das größte Uebel ansieht, verstehen nur die Worte Wollust, Gut, und Uebel nicht auf einerlei Art.

Man nehme Beispiele aus spätern Zeiten. Kein Streit ward unter den Scholastikern mit größerer Heftigkeit geführt, als der, über die Gattungen der Dinge, ob sie wirklich für sich beständen oder nicht. Das erste behaupteten die Realisten, das andere die Nominalisten. Man frage aber den, welcher glaubt, daß die Gattungen der Dinge für sich bestehen: ob irgendwo in der Welt eine Substanz, die weder ein Geist, noch ein Körper, noch eine andere bestimmte Art von Substanzen sondern nichts weiter als eine Substanz wäre, angetroffen werde? so kann kein Realist, der nur die Frage versteht, Ja! antworten. Und eben dies ist doch die Meinung, gegen die er so heftig streitet.

Die Philosophie des Cartes hat den Ruhm, daß sie weniger Vieldeutiges enthalte, und nicht so viel Wortstreit veranlasse. Aber sein neuer Sprachgebrauch hat doch

zu manchem Streit um Worte Gelegenheit gegeben. Sagt einer seiner Anhänger, die Seele sei der Gedanke: so glaubt ein Anderer, dadurch würde aus der Seele ein bloßes Accidens, das mit dem Leibe untergienge, und schreit über Verläugnung der Unsterblichkeit der Seele. Jener aber versteht durch den Gedanken, eine gewisse Substanz, die er bloß deßhalb einen Gedanken nennt, weil er dadurch verhüten will, daß man sich nicht eine Substanz vorstelle, bei welcher das Denken accidentell wäre. — Hier räth Einer das Zweifeln an: ein Anderer schließt daraus, dieser wolle den Pyrrhonismus oder gar die Atheisterei in die Schulen einführen. Dort behauptet Einer die Geister wären an keinem Ort: sogleich befürchtet jemand, er läugne ganz das Dasein der Geister, oder hebe alle Verbindung zwischen den Geistern und Körpern auf. Einmal behauptet jemand, Gott sei in der Welt nur vermöge seiner Wirkungen gegenwärtig: Bald versteht ihn ein Anderer, als ob er behaupte, Gott sei im Himmel eingeschlossen. Einer lehrt, Gott sei vor Erschaffung der Welt nirgends gewesen, und sei jetzt nicht außer der Welt: Das versteht ein Anderer so, als ob Gott gar nicht vor der Welt, und nicht unendlich gewesen, oder jetzt nicht unermeßlich sei.

Wortstreitigkeiten haben ihren Grund bald in Einem Worte, welches die Streitenden nicht auf einerlei Art verstehen, bald in einer langen Reihe von Worten. Die erste Art ist mehrentheils leichter zu entdecken als die letztere. Kein Beispiel hievon ist merkwürdiger, als der ehemalige, außerordentlich

heftige Streit zwischen den Auslegern des Aristoteles und dem Petrus Ramus und dessen Schülern, welcher sich fast durch ganz Europa ausbreitete, und alle Philosophen einige Jahrhunderte lang in zwei Secten theilte. Auf der Universität zu Paris erregte er die größten Unruhen. Ramus hatte zwei Bücher herausgegeben, in welchen er die Lehrart des Aristoteles angriff. Viele, die ihr Ansehen dadurch gekränkt sahen, versuchten, ihn in Schriften zu widerlegen. Als sie aber das Feuer dadurch nicht zu löschen vermochten, wendeten sie sich an das Parlament, und baten: „das Lesen dieser allerpestilenzialischesten Bücher öffentlich zu untersagen.“ Noch mehr, man bat den König Franz I selbst, diesen Streit zu schlichten. Auf seinen Befehl mußte die Sache von fünf Männern untersucht werden: jede Partei wählte zwei, und der König ernannte den fünften, der an seiner Stelle zwischen jenen Schiedsrichter sein sollte. Ramus merkte bald, daß der Schiedsrichter gegen ihn sei, und wollte sich andere Richter erbitten; aber ehe er dies thun konnte, verurtheilten seine drei Gegner ihn und seine Bücher, und der König bestätigte das Urtheil, nach welchem bei schwerer Leibesstrafe Ramus nicht weiter lehren, und seine Bücher nicht ausgebreitet werden sollten.

Aber was betraf denn der ganze Streit? Die Beschreibung und Eintheilung der Dialektik, welche Aristoteles gegeben hatte. — Diesem zu widersprechen, (und dies hatte Ramus gethan) sah man für eine Entkräftung der Theolo-

gie und aller Wissenschaften an, und deßhalb nannten die Gegner sein Unternehmen „eine Störung aller Studien, die von irgend einem bösen Geist ausgegangen sei, eine Krankheit wogegen man schleunige Mittel gebrauchen müsse, eine Pest wogegen selbst der König alle seine Unterthanen zu warnen nöthig befunden habe.“ Für so wichtig sah man damals diese Sache an, über welche wir jetzt zu lachen nicht unterlassen können.

Oft entstehen Wortstreitigkeiten daher, daß die Streitenden selbst nicht wissen, was sie sagen wollen. Montaigne erzählt in seinen Versuchen (B. I. C. 24.), daß einer seiner Freunde einen Aufsatz ohne Verstand und Ordnung aus verschiedenen nicht zusammenhangenden Redensarten mit untermengten Kunstwörtern zusammengestoppelt, und diesen Aufsatz einem zu seiner Zeit für sehr gelehrt gehaltenen Mann übergeben habe, der ohne den Scherz zu bemerken, die Einwürfe ernsthaft beantwortet, und sich dabei sehr wohlgefallen habe. Hier wußte doch der Eine der Streitenden, daß er nichts sage; aber oft weiß es keiner von beiden.

Zuweilen liegt der Grund des Streites darinn, daß einer des Andern Worte nicht nicht verstehen kann, zuweilen darinn, daß er sie nicht verstehen will. Es giebt auch Fälle, da einer des Andern Worte besser verstehen will, als derjenige selbst, der sich derselben bedient hat, so daß, so oft und auf welche Art sich dieser auch erkläre, jener doch

nicht das widerlegt, was dieser sagen wollte, sondern was in dessen Worten seiner Meinung nach liegt.

Man hat oft bemerkt, daß Wortkriege mehrentheils mit mehr Hitze, als alle Streitigkeiten über die wichtigsten Sachen unter den Gelehrten geführt worden sind. Man sieht den Wortzänker oft am heftigsten gegen die, die mit ihm, obgleich einerlei denken, doch nicht einerlei Worte gebrauchen; und nachsichtiger gegen die, die mit ihm, obgleich nicht einerlei denken, doch wenigstens einerlei Worte annehmen. So wurden im Jansenistischen Streit auf der Akademie zu Paris die zwei Fragen aufgeworfen: ob die Frommen die nächste Kraft (potentiam proximam), das Gesetz zu erfüllen, hätten; und: ob alle Menschen von Gott hinreichende Gnade, sich zu bekehren, empfiengen? und beide von den Jesuiten bejaht, von den Jansenisten verneint. Die Thomisten dachten wie diese, und redeten wie jene, schlugen sich aber — zum Beweise, wie viel auf Worte ankömmt — zur Partei der Jesuiten, bestritten und verfolgten die Jansenisten.

[Paulus beschreibt einen Streitlustigen dieser Art (1 Tim. 6, 4. 5.) folgendermaßen: „Er ist aufgeblasen, „weiß nichts, liegt krank an Schulfragen und Wortstreitig„keiten, aus welchen Neid, Streit, Verlästerungen, und „böser Argwohn entstehen, welches verkehrte Beschäftigun„gen solcher Leute sind, die eine verderbte Gesinnung ha„ben, an Kenntniß der Wahrheit Mangel leiden und

„des Christenthums sich zur Befriedigung ihrer Gewinnsucht „bedienen.“ Welch treffendes Bild so vieler streitenden Gelehrten! Gewohnheit wird endlich bei ihnen zur Krankheit, sie lieben nichts so sehr als Streitigkeiten, finden ihr Vergnügen im Widerspruch, und haben keine Ruhe, wenn sie nichts zu streiten finden. Vor Hitze wissen sie oft nicht, worüber sie streiten. Endlich werfen sie sich Dinge vor, die gar nicht zur Sache gehören. Indem sie über Lehrsätze streiten, tadelt einer des Andern Leben. Sie wollen Wahrheiten ausmachen, und einer wirft dem Andern seine geringe Herkunft vor u. s. w. Kann man bei so aufgebrachten Gemüthern reinen Sinn für Wahrheit erwarten?

Camerarius schildert im Leben Melanchtons dergleichen Streiter vortrefflich durch folgende Fabel: „Einem Men„schen, der gefänglich eingezogen werden sollte, riethen seine „Freunde zur Flucht und wiesen ihm einen Ort auf dem Fel„de an, wo er sich in einen Brunnen verbergen könnte. „Er gieng. Da er aber an dem angezeigten Orte keinen „wirklichen Brunnen, sondern nur Spuren eines alten ver„fallenen Brunnens fand, kehrte er zurück und stritt mit sei„nen Freunden, daß dort kein Brunnen sei. Was liegt dar„an antworteten sie: wir haben dir diesen Ort nicht an„gewiesen, um deinen Durst zu löschen, sondern um dich „dort zu verbergen. Eile nur wieder dahin, um schnell in „Sicherheit zu kommen! — Er wollte aber nicht aufhören „zu zanken. Inzwischen kamen die Häscher, und er wurde „ins Gefängniß geführt.“

Es giebt auch doppelsinnige Worte, welche in dem Munde eines und desselben Menschen die verschiedensten Begriffe anzeigen. Fast niemand, der z. B. das Wort Empfindung gebraucht, giebt auf den Unterschied Achtung, ob es jetzt körperliche Bewegungen anzeige, oder gewisse Vorstellungen der Seele bezeichne. — Auch gleichvielbedeutende Worte veranlassen Streit, denn sie geben Gelegenheit, daß die, die an Worten hangen, glauben, man denke etwas anders, indem man sich nur anderer Worte bedient. Oft tadelt man jemand, als ob er gegen die Grundsätze einer Wissenschaft verstoßen hätte, der doch bloß von der Kunstsprache abgewichen ist.

Gelehrte Männer geben oft durch ihre dunkle Schreibart zu Wortstreitigkeiten Gelegenheit. Zahlreiche Belege zu dieser Behauptung geben die ehemaligen Aristotelischen Philosophen, die in Rücksicht auf Dunkelheit ihren Lehrer nicht nur erreicht, sondern übertroffen, und durch ungeheure Ausdrücke die ganze Philosophie mit Finsterniß bedeckt haben. Von dieser Dunkelheit kann man aber wohl mit Wahrheit sagen (was man so oft von der Unverständlichkeit der Gelehrten sagen kann) daß sie meistens nur gesucht war, um die Unvollkommenheit der Wissenschaft zu verbergen; von der sie doch zu einer andern Zeit ein sehr naives Bekenntniß ablegten, indem sie für das Ansehen ihrer Philosophie obrigkeitlichen Schutz suchten. Es ward nämlich die Gültigkeit derselben, auf anhaltende Bitte der theologischen Facultät zu Paris, 1624 vom Parlament durch ein Gesetz bestätigt, welches 1629 mit der Erklärung

wiederholt wurde, daß, wenn die Grundsätze der aristotelischen Philosophie wankend gemacht würden, dadurch zugleich die angenommene Theologie zusammenstürzte. — Daher widersetzte man sich auch nachmals so heftig der Cartesianischen Philosophie, die auf klare und deutliche Begriffe drang.

Aber nicht immer liegt die Schuld der Wortstreitigkeit an dem Schriftsteller, sondern wohl noch öfter an denen, die ihn unrichtig verstehen. Bei einigen geschieht dies aus Leichtsinn, und Mangel an Geduld zu einer angestrengten Aufmerksamkeit; und doch urtheilen sie dreist über alles, und tadeln, was ihnen mißfällt. Sie haben kaum den Anfang einer Untersuchung gelesen, so ist das schon genug, um sie zu verdammen. Die Menschen hangen überhaupt mehr an Worten, als sie selbst zugestehen wollen. Wer sollte glauben, daß es unter Menschen, die doch allein durch Vernunft sich von den Thieren unterscheiden, solche gebe, denen das Wort Vernunft verhaßt ist, welche, so bald man sagt, die Vernunft befehle etwas, sogleich schreien, man verlasse sich zu viel auf die verderbte Vernunft? — Die Beispiele solcher verhaßten Worte sind unzählich. Die Worte Schicksal, Wollust, Atom, Zweifel, Idee, deutlich, Wesen das von sich selbst ist, Maschine, neu, Freiheit zu philosophiren, hat man alle zu ihrer Zeit für gefährlich gehalten, ohne auf die Erklärung derer zu hören, die sich derselben bedienten. — Man verwirft schon im Voraus ein Buch, das angesehene Männer verwerfen, oder dessen Verfasser uns zuwider ist, den wir im Verdacht

der Neuerung, oder des Altväterischen haben. — Noch schlimmer wird es, wenn zu den Vorurtheilen sich auch noch Leidenschaften gesellen: Haß zwischen verschiedenen Parteien, zwischen verschiedenen Orden und Gesellschaften, zwischen Akademicen und Facultäten, Eifersucht zwischen Collegen — im Grunde also mehrentheils Handwerksneid, der gewiß unter Handwerkern selten so bitter als unter Gelehrten ist. Fürchterlich wird er, wenn man ihm den Namen eines heiligen Eifers für Gott, für die Religion, für die Wahrheit giebt. Da will man Andere oft nicht verstehen. Man legt ihre Worte boshaft aus, und will sie nicht hören, wenn sie auch erklären, daß in ihrer Meinung nichts Böses liege. Die Anhänger des Alten wollen die Erfinder neuer Meinungen nicht fassen, um nicht gegen sie so weit zurück zu stehen. Die Freunde des Neuen wollen die Meinung der Alten nicht begreifen, weil es sonst oft klar wird, daß sie nichts Neues vorgetragen haben.

Ein Zeichen, daß irgendwo ein Wortstreit herrsche, ist es, wenn jemand, der doch sonst verständig ist, gegen etwas streitet, was bei allen andern Menschen für Wahrheit gilt; z. B. wenn die Stoiker behaupteten, der grausamste Schmerz sei kein Uebel. — Eben darum aber sollte man auch Aussprüche von Männern, deren Einsicht sonst allgemein anerkannt ist, nicht so leicht für ungereimt erklären, indem das Widersinnige ihrer Aussprüche oft nur in den Worten liegt, die sie in einer ungewöhnlichen Bedeutung gebrauchen. Plato behauptete die Begriffe aller Dinge wären ewig. Wer

dieſes nicht verſteht, ſtreitet gegen ihn, als ob er geglaubt hätte, daß dieſe Begriffe von Ewigkeit nicht nur außer den Dingen, ſondern auch außer dem göttlichen Verſtande vorhanden geweſen ſeien. Aber ſollte man dem Plato eine ſolche Ungereimtheit wohl zutrauen? Er läßt den Sokrates einmal behaupten, die Seele allein ſei der Menſch, und der Leib davon ſo unterſchieden, als ein Inſtrument, deſſen ſich der Handarbeiter bedient. Iſt es nun gerecht, wenn man ihm in der Folge die Meinung aufbürdete, es ſei keine genauere Verbindung zwiſchen dem Leibe und der Seele, als zwiſchen dem Reiter und dem Pferde, worauf er ſitzt? — Cartes behauptete: man könne von Gott eigentlich ſagen, er ſei von ſich ſelbſt. Iſt es recht, hieraus zu ſchließen, er behaupte: Gott ſei vorhanden geweſen, ehe er vorhanden war, und habe ſich ſelbſt hervorgebracht, da er noch nicht war?

So iſt es auch ein Zeichen einer Wortſtreitigkeit, wenn jemand, der ſonſt ſcharfſinnig iſt, beſchuldiget wird, daß er eine Meinung behaupte, die ſeinen übrigen gewiſſen und beſtändigen Meinungen offenbar widerſpricht. Man wird darüber aufgebracht, wenn man in Schriften von Staatsmännern die Behauptung findet: ein Fürſt ſei durch kein Geſetz gebunden. Aber wenn in eben dieſen Büchern den Fürſten vor allem Religion, Gerechtigkeit, Güte und alle Tugenden empfohlen, und bei deren Vernachläßigung göttliche Strafen gedroht werden, ſollte man dieſe Schriftſteller da nicht zu übereilt verdammt und ſie unrecht verſtanden haben?

Eben so muß man das Leben und Verhalten eines Schriftstellers mit seinen unmoralisch scheinenden Behauptungen vergleichen. Epikur lehrte: das höchste Gut sei die Wollust. Aber er genoß täglich nichts als Brod und Wasser. Wer kann also zweifeln, daß man ihn nicht recht verstanden habe, wenn man so heftig gegen ihn stritt?

Oft kann ein Dritter, wiewohl er eine hinreichende Kenntniß der Sache hat, worüber gestritten wird, keinen der Streitenden oder ihre Einwürfe verstehen. Auch dies ist keine geringe Anzeige einer Wortstreitigkeit; und soll uns dahin führen, daß wir untersuchen, ob hier eine wirkliche Verschiedenheit der Meinungen vorhanden sei.

Ueberhaupt würden viele Wortstreitigkeiten vermieden werden, wenn ein jeder nicht nur sich bemühte, bestimmte und deutliche Ausdrücke zu wählen, sondern auch, wenn er von Andern nicht verstanden wird, redlich genug wäre, zu untersuchen, ob er nicht gleichwohl dunkle oder zweideutige Worte gebraucht habe, und — im Fall er fände, daß man sich an seinen Worten stoße — nachgiebig genug, andere Ausdrücke zu suchen, durch die er seinen Sinn leichter begreiflich machen könne. Erasmus sagte: auch die Wahrheit, die Streit erregt, ist mir verhaßt. Was soll man von einem Menschen sagen, der eigensinnig an Worten klebt, die Streit erregen, und lieber die Verbreitung der Wahrheit als eine selbsterfundne Formel für dieselbe aufgeben will?

III.

Literariſche Anzeigen.

1) Joh. Reeb, Ueber den in verſchiedenen Epochen der Wiſſenſchaften allgemein herrſchenden Geiſt und ſeinen Einfluß auf dieſelben. Fankfurt am Main, 1793.

Dem aufmerkſamen Beobachter der Geſchichte der Menſchheit und der Wiſſenſchaften insbeſondere kann die Bemerkung nicht entgehen, daß in gewiſſen Perioden eine beſondere Denk- und Handlungsweiſe herrſchend war, welche auf den Zuſtand und die Veränderungen der Wiſſenſchaften und überhaupt auf alles, was Menſchen in derſelben Zeit unternahmen und ausführten, großen Einfluß hatte. Dieſen herrſchenden Geiſt nach ſeinem in verſchiedenen Perioden geäußerten Charakter und Einfluß darzuſtellen, iſt der Zweck dieſes vor uns

liegenden Werks. Es ist eine gewissermaßen neue Ansicht, unter welcher der Verf. die Veränderungen in der Bearbeitung der Wissenschaften und anderer Gegenstände wovon der Titel nichts sagt, gefaßt und dargestellt hat. Belesenheit und Kenntniß der Geschichte, philosophischer Geist und Scharfsinn in Herleitung allgemeiner Resultate aus den einzelnen Thatsachen, die Reichhaltigkeit von trefflichen Bemerkungen, geben, in Verbindung mit dem neuen Gesichtspunkte, dieser Schrift ein nicht gemeines Interesse. Der Verf. versteht die Kunst, die Leser für seine Meinungen einzunehmen, durch die Zusamenstellungen der Begebenheiten und durch lebhafte oft starke Gemälde und Schilderungen seine Ansicht zur Ansicht der Leser zu machen. Aber nicht immer ist das Räsonnement wahr und treffend, oft nur blendend; die Charakterisirung des herrschenden Geistes einer Periode zuweilen einseitig, indem der Verf. nur auf die Begebenheiten und Gegenstände Rücksicht nimmt, welche seine Meinung begünstigen, und die von entgegengesetzter Art aus dem Gesichtskreise absichtlich entrückt, oder auch wohl Thatsachen zu Gunsten seiner Hypothese erklärt. Eine kurze Anzeige dieses, ungeachtet der angezeigten Fehler, interessanten Buches nebst einigen Bemerkungen wird wegen der im Ganzen scharfsinnigen skizzirten Betrachtung allgemeinerer Gesichtspunkte nicht nur der Geschichte der Wissenschaften, unter denen der Verf. vorzüglich der Philosophie seine Aufmerksamkeit gewidmet hat, sondern auch der Geschichte des menschlichen Geistes, hier nicht mit Unrecht eine Stelle verdienen.

In der Einleitung geht der Verf. von der Form der Vernunft, der Einheit und dem architektonischen Triebe, nach welchem sie diesem Gesetze gehorchet, aus, und unterscheidet von diesem Triebe der Selbstthätigkeit den passiven Trieb der Nachahmung. Dieses Gesetz verbreitet

über vier merkwürdige Erscheinungen, welche die Geschichte der Wissenschaften aufbewahrt hat, viel Licht. Diese Erscheinungen sind: 1) Die Geschichte der Wissenschaften hat fast nichts als Verirrungen des menschlichen Verstandes aufgezeichnet. „Diese traurige Ansicht erzeugt den wenig tröstlichen Glauben: die menschliche Vernunft habe vor dem thierischen Instincte den einzigen so theuern Vorzug, methodisch und systematisch zu irren." Ist diese Bemerkung nicht übertrieben und einseitig? 2) Consequente Denker behaupteten mit einer Wärme, die aus der Liebe zur Wahrheit hervorstrahlt, Grundsätze, deren schädliche Folgen man nicht auf Rechnung ihres Herzens setzen kann. 3) „Läßt sich aus diesem Hange des menschlichen Geistes begreifen, warum er mehreren fragmentarischen Erkenntnissen Einheit der Wissenschaft, mehreren Wissenschaften Einheit des Tones, Colorits und der Haltung giebt; auch warum es in verschiedenen Epochen der Wissenschaften immer einen allgemeinen herrschenden Zeitgeist gab, der die Denkart der einzelnen modificirte, aber oft auch selbst von einem mächtigern Genius eines Mannes, der über sein Zeitalter hervorragte, selbst modificirt wurde." 4) „Viertens erklären wir daraus die paradoxe Erscheinung, daß der gute oder schlimme Einfluß des Zeitgeistes auf die einzelnen Wissenschaften immer im Verhältnisse der Homogeneität der einzelnen Wissenschaft auf den Zeitgeist stand." — Es ist zu bedauern, daß der Verf., der, wie man aus dem Angezogenen sieht, den richtigen Standort genommen hat, nicht zu weitern Betrachtungen über den Geist der Wissenschaften in verschiedenen Perioden fortgegangen, und deutlicher angegeben hat, was unter demselben zu denken, und wie sein Charakter zu bestimmen und zu finden ist. Nach unserm Bedünken kann dieser Geist in nichts anderm bestehen, als in der durch Zeitumstän-

de — das Wort in der weitesten Bedeutung genommen — bestimmten Wirkungsart der Vernunft, und er ist bald selbstthätiges freies Denken, wo die Vernunft sich selbst zum Handeln bestimmt, und ihre Form zu realisiren sucht, die Objecte mögen durch sie selbst oder von außen gegeben sein; bald sklavisches Denken, wo sie sich von außen zum Handeln bestimmen läßt und sich einer fremden Form unterwirft. Jedes Entstehen dieser verschiedenen Arten des wissenschaftlichen Geistes und der Uebergang von einer zur andern hängt theils von äußern theils von innern Gründen, z. B. Originalität eines Denkers, ab. Diese und dergleichen Bemerkungen webt der Verf. hie und da seiner Darstellung ein; aber es wäre für das Ganze vortheilhafter gewesen, sie als Präliminarfragen abzuhandeln. Unter andern wäre dadurch auch manches Willkürliche in Bestimmung der verschiedenen Perioden und der Veränderungen des herrschenden Geistes vermieden worden.

Der Verf. nimmt überhaupt sieben Revolutionen der Wissenschaften an, in denen der herrschende Geist eine Abänderung erlitten habe. Wir lassen ihn, da wo er sie nach den hervorstechendsten Zügen zum Theil sehr treffend charakterisirt, selbst sprechen. „Wir finden, sagt er, daß der kindische Geist des Wunderbaren sich veredelte in den Geist der hohen Empfindung, welcher durch den Geist der kalten Nachahmung verdrängt wurde; dieser artete in den Geist der theosophischen Hyperphysik aus; dieser in den Geist des Kleinerlichen, und der Spitzfindigkeit. Ueber diesen erhob sich der Geist der Physik, und des Calculs, und dieser zeugte den Geist der Vernunft und der Selbstständigkeit. Die Vernunft, der Gott in uns, der Stellvertreter des Allerhöchsten,

konnte nicht bei jedem Zeitgeiste ihre angestammte Rechte in Ausübung bringen. In der ersten Epoche spielte sie noch mit den Sinnen am Gängelbande der Phantasie. In der zweiten wurde sie freier, und dachte schon gesetzlich, sie äußerte sich als Geschmack. In der dritten sah all ihr Thun wie eitel Gedächtnißwerk aus; Nachahmung erstickte Originalität und Selbstständigkeit. Aus dieser Unmacht erhob sie sich in der vierten um zu faseln; sie wurde eine schwärmerische Scherin — Grüblerin in der fünften. — In der sechsten zeigte sie sich als Beobachtungsgeist, mit dem messenden Blicke; und erscheint nun in ernster Würde als herrschender Tiefsinn mit der kritischen Waage und dem richtenden Scheidmaaß; souverän und gesetzgebend. Sie wagt es, sie selbst zu sein.

In der Ausführung zeigt der Verf. nun, wie der Geist jeder Periode entstanden, und wie er auf Künste, Gesetzgebung, Sitten und einzelne Wissenschaften gewirkt und das alles sich zu verähnlichen gesucht habe. Wir können nicht in das Detail gehen, sondern müssen es den denkenden Lesern überlassen, sich mit dem Inhalte jedes Abschnitts selbst bekannt zu machen, — ein Geschäft, das ihnen viel Vergnügen und Stoff zum Denken gewähren wird, wegen der mehrentheils treffenden oft neuen Darstellung und Combination der Thatsachen, z. B. über die Ursachen der Cultur des Geschmacks bei den Griechen S. 39, über die Nachahmungssucht der Römer, über die theosophische Schwärmerei in den ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung, und über die vortheilhafte Veränderung in allen Wissenschaften, welche durch die Revolution in der Philosophie bewirkt worden ist.

Wir würden, da hier von dem herrschenden Geist der Wissenschaften die Rede ist, nicht den Geist des Wunderba-

ren in die erste Periode gesetzt haben, welcher nach dem Verf. eine Geburt der Phantasie und Unwissenheit ist. Denn wie kann man in einer solchen Periode Wissenschaften erwarten? Und doch rechnet er dahin die ersten Keime der Philosophie. So roh auch noch der Geist ist, der die ersten Versuche der Kosmogenie und Theogonie erzeugte, so ist er doch der Antipode von jenem, er sucht Gründe auf, und zerstört dadurch das Wunderbare der Phantasie. Eben so wenig paßt als Beleg für diese Periode die Iliade und Odysse ganz, über welche ungeachtet aller Maschinerie des Wunderbaren doch schon der Geist der Schönheit, welchen der Verf. für den Charakter der folgenden Periode hält, in seiner ganzen Kraft wehet. — Die zweite Epoche begreift das Zeitalter der Griechen bis auf die Zeiten der römischen Herrschaft. Wenn die hohe Empfindung, der Enthusiasmus für das Schöne, oder der durch das Schönheitsgefühl geleitete Verstand für den Charakter des in dieser Periode herrschenden Geistes angegeben wird, so beweisen eine Menge Thatsachen, welche die Geschichte darbietet, wie treffend ihn der Verf. abstrahirt hat. Interessant ist vorzüglich die Darstellung, wie das moralische und ästhetische Gefühl bei dem Griechen in einander flossen, und ihn die Tugend in dem Gewande der Liebenswürdigkeit erblicken ließen. Allein ist dieses der einzige hervorstechende Zug des griechischen Geistes? Arbeitete der Verstand und die Einbildungskraft in Harmonie bloß allein für den höhern Genuß des Geistes? Finden wir nicht auch die Vernunft thätig für das wissenschaftliche Interesse? Aeußerte sich nicht auch Scharfsinn, analytischer und systematischer Geist? Hier hat den Verf. der architektonische Trieb offenbar zu weit geführt, und er opfert der Einheit zu Gefallen die Mannichfaltigkeit auf. Das Schönheitsgefühl ist nicht der einzige herrschende Geist, und er reicht nicht hin, alle Erscheinun-

gen in dem Felde der Wissenschaften zu erklären, wie es von den Griechen bearbeitet worden ist; und obgleich auch die meisten wissenschaftlichen Werke mit Geschmack abgefaßt sind, so kann man doch nicht sagen, daß das discursive Denken bloß im Dienste des Geschmacks gearbeitet habe. Der Verf. verfährt hier mit den Thatsachen wirklich sehr willkürlich, um sie in eine einmal angenommene allgemeine Form zu zwingen. Er behauptete nämlich: „der Grieche sei nicht zum wissenschaftlichen Denken, nur zum geistigen Genuß gemacht. „Der Athenienser erkauft sich auch nicht gerne die Lust durch Mühe, und den ruhigen Genuß durch den Schweiß der Anstrengung. Das Vergnügen, das zunächst aus dem Gefühle entspringt oder vielmehr mit ihm verbunden ist, wird eher Zweck seines Strebens sein als das Vergnügen, das eine Folge des belohnten Nachdenkens ist.“ Diejenigen Künste, die dem Geiste der Empfindung verwandt waren, konnten unter ihm gedeihen, und das Maximum der Cultur erreichen; die Künste (Wissenschaften), die kälteres Nachdenken erfodern, krochen immer niedrig herum, und fanden nirgends eine Stütze, an der sie sich zur freiern Luft und ungebrochenem Sonnenstrahl hinauf schlängeln konnten. „Mathematik, Astronomie und Physik konnten daher gar nicht zu einiger Reife kommen. Archimedes, Euklides und Hippokrates, diese scharfsinnigen Beobachter der Natur, gehören nicht ihrem Zeitalter an.“ Das ist ein Kunstgriff, der noch mehrmals vorkommt; Thatsachen, weil sie sich nicht mit dem angenommenen Charakter vereinigen lassen, in eine andre Periode zu verweisen, und das Nichtweiterfortrücken gewisser Wissenschaften, das wohl andere Ursachen noch hatte, einseitig aus seiner Hypothese zu erklären. Dieses Einseitige findet sich auch in der Schilderung der griechischen Philosophie. „Sie war, heißt es S. 66, in diesem Zeitalter mehr ein Kind der von Vernunft geleiteten Phantasie, und

der von Phantasie geleiteten Vernunft, als der reinen Vernunft, mehr eine methodische Sammlung warmer Empfindungen, als räsonnirter Wahrheiten. Die Erkenntnisse waren mehr aus dem Dunkel zur Klarheit und Verständlichkeit hervorgefühlt, als zur Deutlichkeit durch Vernunfthandlung erhoben. Selbst in dem Räsonnement ersetzte die Feinheit und der Witz den tiefen Forschgeist?" Diese Schilderung paßt nicht einmal ganz auf die Philosophie des Plato, welche er als die Tochter dieses ästhetischen Geistes mit allen seinen Eigenthümlichkeiten und Fehlern betrachtet. Und Aristoteles, dieser systematische Kopf? Der ist eine Erscheinung, die nicht in die Epoche paßt. Weder seine Sprache, noch Methode, noch der beliebteste Stoff seiner Philosophie war dem Zeitgeiste homolog.; dieser rächte sich auch genug an dieser Abart. Aristoteles Schriften waren vergessen und vergraben, indessen die Schriften des göttlichen Plato in allen Händen waren. Auch meint der Verf., wenn Aristoteles in seinem Zeitalter gelebt hätte, so würde sein berühmtester Schüler Theophrast nicht genöthigt gewesen sein, zur Bearbeitung moralischer Gegenstände zu greifen, um sich zu verewigen!

Außer diesem Fehler des willkürlichen Verfahrens mit Thatsachen, und der Einseitigkeit des Gesichtspunkts, der aber in andern Abschnitten glücklicher vermieden ist, bemerken wir noch etwas Willkürliches in der Methode. Zuweilen umfaßt das Gemälde des Verf. nicht nur die Wissenschaften, sondern auch Künste, Religion, Sitten, Gesetzgebung, zuweilen aber beschränkt es sich wieder mehr auf Wissenschaften, z. B. in der letzten Periode, wo der Verf. außer der Revolution in dem wissenschaftlichen Gebiete, welche durch die Kritik veranlaßt worden, noch weit mehrere Gegenstände hätte betrachten können, in denen die Vernunft nach Selbstthätig-

keit strebt, und mit der Heteronomie streitet. Auch vermissen wir in der ganzen Schrift einen wichtigen Punkt, auf welchen hätte Rücksicht genommen werden müssen, das Verhältniß nämlich, in welchem diejenige Wissenschaft zu den andern steht, welche die Principien für alles wissenschaftliche Denken entwickeln muß. Der Mangel und die Beschaffenheit derselben hat auf alle wissenschaftliche Cultur großen Einfluß, und darinn dürfte mit einigen andern Zeitumständen der Hauptgrund von dem jedesmal herrschenden Geiste, von der Art der Bearbeitung der Wissenschaften und ihres Erfolgs zu suchen sein. So wurde der Nachahmungsgeist der dritten Periode nicht allein durch den Charakter der Römer, sondern auch durch den Zustand der Philosophie, der es an Principien fehlte, um den Streit der Dogmatiker und Skeptiker zu beendigen, und eben so auch der Geist der Hyperphysik und der Spitzfindigkeit in der Scholastik erzeugt. In diesem Gesichtspunkte werden manche Erscheinungen, die der Verf. als Ursachen betrachtet, in einem andern Lichte als Wirkungen erscheinen.

---

2) Ueber die moralische Bildung des Menschen Nebst einem Anhange. Von Felix Blau. Frankfurt am Main, bei Eichenberg. 1795. 288. S. 8.

In der Ascetik, als der moralischen Bildungslehre des Menschen, kömmt es wesentlich auf zwei Untersuchungen an. Die erstere sucht das Ziel genau zu bestimmen, welches man vernünftiger Weise bei der Bildung und Erziehung zur Tugend vor Augen haben kann, und zeigt im Allgemeinen die Möglichkeit eines solchen Unternehmens aus den Begriffen von der Moralität, von der Tugend und von der

menschlichen Natur. Die andere beschäftigt sich mit der Methode, die zur Erreichung dieses Endzwecks anzuwenden ist. Beide Betrachtungen sind von dem höchsten praktischen Interesse; denn was können uns die erhabensten Moralsysteme nützen, wenn man nicht die Art und Weise kennt, wie ihre Lehren sich in das wirkliche Leben übertragen lassen? und wer vermag den Weg zu einem Ziele zu zeigen, dessen eigentliche Natur und Stelle nicht hinlänglich bekannt ist? — Gleichwohl ist noch in beiden Rücksichten die Philosophie weit entfernt, dem Publicum völlig ausgemachte, durchaus bestimmte und ausführliche Belehrungen über diese wichtige Gegenstände zu geben; und jeder Beitrag, die Ascetik der Vollkommenheit näher zu bringen, ist um die Menschheit verdienstlich.

Herr Blau konnte daher die Muße, welche ihm seine, von aller Gemeinschaft mit Menschen abgeschnittene, Lage in Königstein gab, nicht würdiger anwenden, als zu Ausarbeitung dieser Schrift, welche sich über die beide angegebene Hauptuntersuchungen der Ascetik verbreitet und, wenn auch nicht neue Aufschlüsse darüber giebt, doch das Bekannte faßlich und in einer zweckmäßigen Ordnung vorträgt.

Das Erste Hauptstück (§. 1 — 120) erklärt die moralische Natur des Menschen, und setzt dasjenige sehr gut aus einander, was Kant, besonders in seiner Schrift über die Religion innerhalb den Gränzen der bloßen Vernunft, über diesen Gegenstand gelehrt hat. In dem einleitenden ersten Abschnitt (§. 1 — 17) werden die psychologischen Grundbegriffe, welche sich auf die moralischen beziehen, systematisch aufgestellt. Rec. hätte diesem Abschnitte mehr Ausführlichkeit und Erläuterung durch passende Beispiele gewünscht, weil eine gute, empirisch gegründete und systematisch ausgeführte, Thelematologie noch immer zu den unbefriedigten Be-

dürfnissen gehört. In den drei folgenden Abschnitten (§. 18 — 73), welche den Menschen nach der Anlage für die Thierheit, Menschheit und Persönlichkeit betrachten, folgt der Verf. durchgängig Kant, und in der Lehre von der Freiheit, so weit es sich damit vereinigen ließ, auch Reinhold, bestreitet aber die Erklärungsart der möglichen Vereinigung zwischen Naturerscheinung und freier Thätigkeit, welche der scharfsinnige Recensent von Creuzers skeptischen Betrachtungen über die Freiheit (in der Allg. Litt. Zeitung 1793. Num. 303.) gegeben hat, mit solchen Gründen, welche schwerlich jenen Recensenten befriedigen dürften. Denn die Freiheit und die Natur selbst in eine reale Wechselwirkung zu setzen, wie die meisten sogenannten Kantianer offenbar thun, heißt eben so viel, als beide Begriffe wechselseitig zerstören, Freiheit und Natur zugleich mit und durch einander aufheben. Soll also Moralität und Zurechnungsfähigkeit bestehen, Natur aber doch auch nicht aufgehoben werden, beide aber mit einander gesetzmäßig übereinstimmen; so kann dies nur unter der Bedingung jene dritten, einer beide vereinigenden, Gesetzgebung als möglich gedacht, oder aller Vernunftgebrauch müßte auf halbem Wege abgebrochen und eine Uebereinstimmung ohne ein höchstes Princip der Einheit angenommen werden. Der fünfte Abschnitt (§. 71 — 91), welcher den Ursprung des moralisch Bösen erklärt, führt die Untersuchung durchaus nicht weiter, als es von Kant geschehen ist. Der sechste (§. 92 — 120) hat das wechselseitige Verhältniß der Moral und der Religion zu einander zum Gegenstande, und sagt darüber zwar ebenfalls nichts Neues, aber das Bekannte sehr richtig, ordentlich und deutlich. — Das zweite Hauptstück rückt der eigentlichen Frage näher; und untersucht die Beförderung des moralisch Guten durch Freiheit. 1) Möglichkeit dieser Beförderung. (120 — 125). Wir können den guten

Gebrauch der Freiheit empirisch befördern; denn die freie Handlung steht mit Naturbedingungen nach ihrem empirischen Charakter im directen Zusammenhange, ob es gleich überhaupt unmöglich ist, durch empirische Mittel die Aeußerungen der Freiheit auf eine directe Weise zu befördern oder zu hindern. Bei der Zergliederung des freien Acts (nach seinem empirischen Charakter) entdeckt man dreierlei: Bedingungen seiner Möglichkeit, unmittelbare Aeußerungen der freien Kraft und Folgen der freien Entschließung. 1) Die Bedingungen der Möglichkeit der freien Handlung sind Neigungen, das moralische Gesetz, moralisches Gefühl und Bestimmtheit. Darauf gründen sich die (in der Schrift selbst sehr gut ausgeführten) Regeln: Man suche den Einfluß der Neigungen zu schwächen, den Willen gegen die Ueberraschung der Begierden zu verwahren und den Menschen überhaupt lenksamer durch Grundsätze zu machen. Man weise daher die Jugend an, sich freiwillig das zu entziehen, wornach man heftig strebt. Man räume die subjectiven Hindernisse weg, welche der Erkenntniß des Gesetzes und seiner Triebfeder im Wege stehen; man lenke die Aufmerksamkeit des Menschen auf sein eigenes Gewissen, man wecke in ihm das Bewußtsein des Gesetzes; mache die Erkenntniß der Pflichten so gründlich, fruchtbar und vollständig als möglich. Man stelle gesetzmäßige, allgemein gepriesene Handlungen aus der Geschichte auf, oder man lege bloß mögliche Fälle von sittlichen Handlungen vor, und lasse den Werth derselben nach ihrer Triebfeder bestimmen. Man hüte sich aber dabei, große, edle Handlungen zu bewundern; lobe und bewundere die gesetzmäßigen Handlungen seines Zöglings nicht; man präge ihm vielmehr den Grundsatz ein, daß unsre freien Handlungen über alles Lob und Tadel der Menschen erhaben seien, und bloß vor dem Richterstuhl der Vernunft beurtheilt werden können; man gewöhne ihn daher, den Werth seiner

Handlungen sich selbst nach der Triebfeder derselben zu bestimmen. Man suche die moralischen Gefühle in dem Menschen zu entwickeln und zu beleben, und dieselben geläufig zu machen. 2) Die unmittelbaren Aeußerungen der Freiheit sind die frei gewählte Aufmerksamkeit auf die Foderung des Begehrungsvermögens und des Gesetzes und die Entschließung des Willens für die eine oder die andere. Alle diejenigen Mittel, wodurch der Mensch überhaupt über seine Aufmerksamkeit Meister wird, dienen auch dazu, den guten Gebrauch der Freiheit zu befördern. Der gute Entschluß kann empirisch befördert werden durch besondre Uebung jeder Art von Tugenden, durch sorgfältiges Studium seiner eigenthümlichen Schwachheiten und Tücken u. s. w. 3) Folgen der freien Entschließung. Um die beschlossene gute That auszuführen, muß der Wille seine Entschließung unaufhörlich erneuern und sowohl die theoretische Vernunft zur Auswahl der zweckdienlichen Mittel, als auch die Kräfte, durch welche nach außen gewirkt wird, bestimmen und lenken. Um eine heilsame Fertigkeit im Guten zu begründen, muß man das Bewußtsein von den moralischen Folgen der guten Handlung in sich selbst lebhaft unterhalten. — Der Anhang zu dieser Schrift enthält 1) Unterredungen des moralischen Erziehers mit seinem Zöglinge; zu Entwickelung des moralischen Gesetzes und der Religionsbegriffe. Im Ganzen wird hier zu viel gelehrt und zu wenig sokratisch entwickelt. 2) Ueber die Realisirung der Idee einer moralischen Welt. Die Aufgabe ist in Schmid's Philosophischem Journale, 3. B. 2. St. S. 284, so vorgetragen: „Ist es Pflicht, die Idee einer moralischen Welt, d. i. einer mit der Würdigkeit harmonirenden Glückseligkeit vernünftiger Wesen, zu realisiren? dies sich zum Zweck zu machen und auf diesen Zweck hinzuwirken? Können wir

von dieser Idee einen praktischen Gebrauch machen, da wir die sittliche Würdigkeit nicht in concreto beurtheilen können? Was können und sollen wir deßfalls thun? Sollen wir nur überhaupt Würdigkeit und Glückseeligkeit zu befördern suchen, um ihre Harmonie aber uns keineswegs bemühen? Würden wir aber dadurch nicht etwa der Idee vom höchsten Gute praktisch untreu?" Die Auflösung dieses Problems ist keines Auszugs fähig, aber lesenswerth. 3) Ueber den Endzweck der Weltschöpfung. Bezieht sich ebenfalls auf ein, in Schmid's Philosophischem Journal S. 280 vorgelegtes, Problem, nämlich: „Wenn wir die Gottheit gütig und gerecht nennen, so müssen wir Glückseeligkeit als Zweck des göttlichen Willens uns denken. Allein wie können wir dies, da der Wille der Gottheit durchaus rein, Glückseeligkeit aber ein Ideal der empirischen Vernunft ist?" 4) Wie hängt Glückseeligkeit mit der Tugend zusammen? Die Kantische Deduction. — Um die Ascetik zur Vollkommenheit zu erheben, bedarf es einer Vereinigung von reinen moralischen Begriffen mit gründlichen psychologischen Kenntnissen. Von der moralischen Seite dürfte Herr Blau großentheils geleistet haben, was erfodert wird. Von Seiten der Psychologie hat er noch sehr viel zu leisten übrig gelassen, und z. B. weder die in der Seelenkenntniß gegründeten Mittel zur Bildung eines Charakters überhaupt pragmatisch entwickelt, noch die in dem natürlichen Gange der menschlichen Entwickelung gegründete Ordnung und Folge, in welcher diese Mittel nach einander gebraucht werden müssen, aus empirischen Principien bestimmt. Dieses wesentlichen Mangels ungeachtet, bleibt seine Schrift doch immer ein nicht zu verachtender Beitrag zur Vervollkommnung einer Wissenschaft, an deren Vollendung der Menschheit unendlich gelegen ist.

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Friedrich Immanuel Niethammer

Professor der Philosophie zu Jena.

Dritten Bandes Viertes Heft.

1796

bei dem Hofbuchhändler Michaelis in Neu-Strelitz.

Innhalt des zwölften Hefts.

I. Abhandlungen.

1) Vergleichung des vom Hrn. Prof. Schmid aufgeſtellten Syſtems mit der Wiſſenſchaftslehre. Von Herrn Prof. Fichte. 267

2) Einige Bemerkungen über den Gebrauch der Ausdrücke Theoretiſch und praktiſch, und Theorie und Praxis. Von dem Herausgeber. 321

II. Recenſionen philoſophiſcher Schriften.

1) Ueberſicht des Vorzüglichſten, was ſeit 1781 für die Logik geleiſtet iſt. 351

I.

Vergleichung des vom Hrn Prof. Schmid aufgestellten Systems *) mit der Wissenschaftslehre.

Welche Gründe mich nöthigen, diese Vergleichung vorzunehmen, wird der Leser wissen, wenn er meinen Aufsatz bis zu Ende gelesen hat.

Ich stelle das Schmidische System in Rücksicht seines Verhältnisses lediglich zu den Principien der Wissenschaftslehre dar, und lasse alles übrige bei Seite liegen.

*) In diesem Philos. Journale, III. Bd. 2s Heft.

Ich habe gewissenhaft und nicht ohne Mühe mir eine richtige Einsicht in dasselbe erworben. Nicht ohne Mühe, sage ich. Ich will dadurch keinesweges die Deutlichkeit des Herrn Schmid zweifelhaft machen. Der Grund, warum ich ihn so schwer verstehen konnte, lag lediglich in mir. Ich konnte diejenige Bedeutung, die sich mir bei dem ersten Anblicke darbot, unmöglich für die wahre halten; es müsse, glaubte ich, noch etwas anderes hinter der Sache seyn; ich suchte, und suchte, bis ich völlig überzeugt war, daß ich Hrn. Schmid ganz richtig verstehe. Ich ersuche meine Leser, den Schmidischen Aufsatz selbst noch einigemal mit Bedacht durchzulesen, ehe sie zu dem meinigen kommen; und ihn doch ja gegen meine Darstellung des darinn vorgetragnen Systems zu halten. Ich gehe ohne weitere Vorrede zur Sache.

Darstellung des Schmidischen Systems

I.

„Es gehören zu unserm Bewußtsein schlechthin nothwendig nebst andern, auch zwei Vermögen; das Vermögen der Erkenntniß, oder der Verstand, und das Vermögen zu handeln, oder der Wille." (S. 118).

„Daß es solche Vermögen gebe, ist Thatsache, über welche hinaus zu gehen dem Philosophen nicht erlaubt ist; wir kennen jene Vermogen nur dadurch, daß sie gegeben sind,

und wie ſie gegeben ſind; können, und ſollen ſie in der Philoſophie nur ſo aufſtellen, wie wir ſie finden."

Bis hieher Hrn Schmids eigene Worte. Jetzt unſere beſtimmtere Erklärung dieſer Sätze, und Folgerungen daraus; wobei uns alles darauf ankommt, daß man ſich überzeuge, dieſe Folgeſätze liegen wirklich in den von Hrn. Schmid aufgeſtellten Prämiſſen.

Sonach ſind, nach Hrn Schmid — man muß ſich des kategoriſchen Ausdrucks bedienen, da die Thatſachen des Bewußtſeins, und nur ſie das letzte und höchſte aller Erkenntniß geben — es ſind, ſage ich, vorläufig zwei abgeſonderte Vermögen urſprünglich vorhanden, die, inwiefern ſie ſind, was ſie ſind, Verſtand und Willen als ſolche, nur durch ſich, abſolut durch ſich ſelbſt beſtimmt ſind. Sie ſind nicht abzuleiten von einem höhern Vermögen; denn wie könnte man das, ohne über die Thatſache, durch welche ſie gegeben ſind, hinauszugehen, welches man nicht ſoll, ſie ſind nicht zu beſchreiben, als durch Wechſelwirkung anderer Vermögen entſtanden; ſie ſind, was ſie ſind, durch ſich ſelbſt. Zwar hat das Vernunftgeſetz Beziehbarkeit auf dieſelbe, wird auch durch den Philoſophen wirklich auf ſie bezogen; aber nicht erſt durch dieſe Beziehung werden ſie, ſondern ſie ſind Verſtand und Wille ohne alle Beziehung, und vor aller Beziehung vorher. Wir haben ſonach vorläufig zwei Abſoluta; ein abſolutes Verſtandesvermögen, und eine abſolute Willenheit. — Man verzeihe mir dieſes Wort, das keineswegs

von Hrn. Schmid sondern von mir ist, und das mir nöthig schien, um den Gedanken scharf zu bezeichnen.

Gegen die Vernunft, dies sind Hrn. Schmids eigene Behauptungen, verhalten sie sich lediglich, als Objecte ihrer Anwendung. (S. 117). Diese Vernunft ist selbst das Ich: beide sind nur Eins, und eben dasselbe. (S. 112).

Es ist hiebei eine wichtige Frage, wie die beiden genannten Vermögen, Verstand und Wille, zum Ich gehören; ob sie auch Ich sind, so wie die Vernunft, oder nicht?

„Wir sind uns dieser beiden Vermögen a priori bewußt, sagt hierüber Hr. Schmid (S. 118), und ohne sie vermögen wir nicht uns als uns selbst zu denken.' Man vergesse nicht, daß diese Denkunmöglichkeit bloß und lediglich der Ausdruck einer Thatsache sei, keinesweges aber auf einem zu verstehenden, oder auch nur vorhandenen Grunde beruhe. „Sie, — Verstand und Wille — sagt Hr. Schmid weiter, liegen in Einem Bewußtsein mit der Vernunft." Also, es ist zuvörderst gegeben das Bewußtsein: ich weiß nicht, wem es gegeben ist, vermuthlich, welches das wahrscheinlichste ist, sich selbst. Das Bewußtsein ist selbst ein Factum des Bewußtseins. — Diesem Bewußtsein ist gegeben Vernunft, Verstand und Wille; also ein dreifaches Absolutes. Der Verstand und der Wille sind von einander gänzlich abgesondert und haben nichts gemein; aber auf bei-

de kann das Vernunftgeſetz bezogen werden, d. h. das in ihnen Vorkommende kann durch die Philoſophie mit dem Vernunftgeſetze verglichen, an daſſelbe gehalten werden, ob es damit übereinſtimme, oder nicht. Nun aber iſt keineswegs, wie man etwa denken möchte, jenes Eine Bewußtſein das Ich, ſondern die Vernunft iſt das Ich. Die Vernunft oder das Ich iſt beſchrieben (S. 112), als ein Streben nach Einheit im Mannichfaltigen. Nun geht nicht etwa aus dieſem Streben das Bewußtſein hervor, und läßt von ihm ſich ableiten; indem man ja über die Thatſachen des Bewußtſeins nicht, vielweniger ſonach über das Bewußtſein ſelbſt hinaus philoſophiren darf. Das Bewußtſein iſt ſonach nicht das Ich, aber es gehört, zufolge ſeines Gegebenſeins a priori, nothwendig zu dem Ich; es iſt — wie läßt ſich dies in Worte faſſen? — es iſt ein nothwendiges Accidens des Ich, über deſſen Verbindungsgrund mit dem Ich Rechenſchaft ablegen zu wollen unſinnig iſt, wie es denn auch keinen ſolchen Verbindungsgrund giebt, noch geben kann. Das Bewußtſein iſt auch ein Abſolutum, und es giebt ihrer ſonach **vier** an der Zahl. Dieſes Bewußtſein hat wieder an ſeiner Seite nothwendige Accidenzen, einen Verſtand und einen Willen; nach dem Verbindungsgrunde der letztern mit dem Bewußtſein zu fragen, iſt abermals unſinnig; die Verbindung iſt a priori gegeben. Es iſt mir etwas gegeben, heißt, ich finde es als Object meiner Reflexion in der Erfahrung. Jene nothwendige Verbindung iſt ſonach Reſultat einer Erfahrung a priori.

Man muß nicht sagen: ich bin mein Bewußtsein, ich bin mein Verstand, ich bin mein Wille, sondern ich habe Bewußtsein, Verstand und Willen.

Vielleicht gelingt es uns über diese dunkle Sätze ein helleres Licht zu verbreiten durch einen Schluß, den Hr. Schmid gleich darauf macht. Nichts erklärt besser die Gedanken eines Schriftstellers, als die Art, wie er sie erweist, oder durch sie andere Sätze begründet. „Da Verstand und Wille in „Einem Bewußtsein liegen mit der Vernunft, sagt Hr. Schmid, „so ist die Beziehung der Vernunft auf dieselben schlechthin noth„wendig, denn ich bin Eins." Zuvörderst wollen wir verstehen, was hier gesagt wird. Die Beziehung der Vernunft ist schlechthin nothwendig, heißt keinesweges: die Vernunft bezieht sich ohne alles unser freies Zuthun auf jene Vermögen, und regiert sie; heißt keinesweges: die wirkliche Beziehung muß nothwendig geschehen; wir sehen tiefer unten, daß sie füglich auch nicht geschehen kann, und gewöhnlich nicht geschieht, daß sie eigentlich bloß und lediglich durch die Philosophie geschieht; heißt keinesweges: man ist ohne diese Beziehung jener Vermögen sich nicht bewußt; man ist sich ihrer allerdings ohne alle Beziehung, und vor aller Beziehung vorher bewußt: — sondern es heißt bloß: die Beziehbarkeit, die Möglichkeit überhaupt, daß bezogen und verglichen werden könne, ist nothwendig anzunehmen: denn tiefer unten wird die Nothwendigkeit dieser Beziehung so ausgedrückt: die Einheit der mannichfaltigen Verstandes- und Willensäußerungen werde schlechthin gefodert;

es solle Einheit sein. Der Syllogismus des Hrn. Schmid setzt sonach diesen Obersatz voraus: Was in Einem Bewußtsein liegt mit der Vernunft, ist nothwendig so, daß das Vernunftgesetz darauf bezogen werden kann, wenn es etwa jemand darauf beziehen wollte. Nun ist zwar dieser Satz auch nicht so genau zu nehmen: denn wir werden tiefer unten sehen, daß allerdings Dinge in Einem Bewußtsein mit der Vernunft liegen können, ohne daß das Vernunftgesetz sich nothwendig auf sie beziehe. Jener Obersatz ist sonach nach dem Sinn des Hrn. Schmid weiter dahin zu bestimmen, daß nichts als nothwendig zum Bewußtsein gehörig in ihm liegen könne, ohne absolute Nothwendigkeit jener Beziehbarkeit. Aber auch dann läßt sich der nervus probandi nicht so recht finden. Ich bin allerdings Eins; aber mein Bewußtsein, mein Verstand, mein Wille ist ja nicht Ich, sondern nur Mein; und es kann, wie wir bald sehen werden, vieles mein seyn, worauf die Vernunft doch sich nicht nothwendig bezieht. Aber — dies ist der wahre Gesichtspunkt, aus welchem die Sache anzusehen ist — es ist ein Unterschied zwischen der Art, wie das Eine und das Andere mein ist. Jene beiden Vermögen sind nothwendig mein, d. i. sie sind bisher immer mit mir vereint gewesen, und es ist mir noch nicht gelungen, sie wegdenken zu können; das letztere aber kann ich von mir wegdenken. Es wird sonach in der Stille vorausgesetzt; das Streben der Vernunft, ein Mannichfaltiges zu vereinigen, werde doch wenigstens in dem, was ihr am nächsten liegt, einige Wirkung haben: denn an sich heißt der Satz: Ich bin Eins, bei Hrn. Schmid nichts

weiter, als: ich ſtrebe ein Mannichfaltiges zu vereinigen; es folgt aber aus dieſem bloßen Streben gar nicht, daß es nothwendig gelinge.

II.

„Dieſe Vernunftobjecte, die beiden genannten Vermögen, ſtehen auch (S. 120) als Naturkräfte in Verbindung mit der Natur, und in dieſer Rückſicht ſind dieſelben a poſteriori gegeben, und das Bewußtſein von denſelben iſt mit dem urſprünglichen Selbſtbewußtſein zufällig und auf eine wandelbare Weiſe verbunden.“

Hr. Schmid redet nicht von einer urſprünglichen Verbindung jener Vermögen in ihrer Beziehung auf die Natur mit dem Bewußtſein; wie etwa andere ſagen dürften, daß die beſtimmten Aeußerungen dieſer Vermögen, und das, was in ihrem Handeln für die Reflexion entſteht, aus dem Daſein eines vernünftigen Weſens nothwendig folgen, daß ſo, wie das letztere geſetzt iſt, auch das zweite, dritte, vierte, u. ſ. f. geſetzt iſt. Eine ſolche Verbindung iſt für ihn ſchlechthin grundlos, und ein müſſiges Hirngeſpinſt. Hr. Schmid behauptet: Verſtand und Wille werden in dieſer Beziehung auf die Natur im Bewußtſein nun einmal angetroffen; aber ſie erſcheinen dann als zufällig, und werden mit dem Prädicate dieſer Zufälligkeit vorgeſtellt, d. h. das Ich ſetzt ſich, als Ich, wenn dieſe Vermögen auch nicht ſo beſtimmt wären, wie ſie es nun einmal ſind.

Zuvörderſt alſo, da ohne Bewußtſein des Verſtandes und des Willens überhaupt kein Bewußtſein, aber ohne Beziehung derſelben auf die Natur gar wohl Bewußtſein ſeyn kann, ſo muß ein Bewußtſein von dieſen Vermögen, ohne Objecte derſelben, ſtatt finden; und, da die Thatſachen des Bewußtſeins die Wahrheit geben, ſo iſt urſprünglich vorhanden ein reiner Verſtand, als abſolutes Vermögen, und ein reiner Wille, gleichfalls als abſolutes Vermögen; es giebt ein Erkenntnißvermögen, ohne daß etwas erkannt werde, und einen Willen, ohne daß etwas gewollt werde, und beide werden in dieſer Geſtalt im Bewußtſein durch eine Thatſache deſſelben gegeben. Wir erhalten ſonach hier eine ſehr klare Einſicht, was eine Erfahrung a priori, und was das urſprüngliche Selbſtbewußtſein eigentlich ſei.

III.

Die angezeigten Vermögen ſtehen unter der Vernunft; das Geſetz der letztern bezieht ſich auf ſie, theils, inwiefern ſie rein ſind, theils inwiefern ſie ſelbſt ſich auf Dinge außer dem Ich beziehen, oder Naturkräfte ſind. Was heißt bei Hrn. Schmid Vernunft, was iſt ihr Geſetz; wie bezieht ſich daſſelbe auf Verſtand und Willen, wie auf die Objecte deſſelben?

Die Vernunft iſt ein Streben nach Einheit im Mannichfaltigen; inwiefern ſie Vernunft iſt, lediglich ein Stre-

ben. Die Vernunft selbst handelt nicht; es wird nur nach ihr gehandelt durch ein anderes Vermögen. In ihr liegt das Gesetz gleichsam verwahrt, und die Aeußerung, gleichsam die Promulgation, dieses Gesetzes geschieht durch das Streben. Jenes Streben ist das Ich; und nur in wiefern es dies ist, ist das Ich wirklich und nothwendig Eins. Das aber, was das Ich hat, ist nicht nothwendig Eins, sondern es liegt in der Vernunft lediglich die Foderung, das Postulat, daß es Eins seyn solle.

„Eine nothwendige Bestimmung der Art und Weise, wie sich ein Mannichfaltiges auf Einheit bezieht, ist ein Gesetz."

„Die Vernunft an und für sich betrachtet bestimmt bloß die Gesetzmäßigkeit, die Form eines Gesetzes, die Einheit eines Mannigfaltigen; also nicht das Gesetz selbst seinem Innhalt oder seiner Materie nach." Dieser Satz wird durch das folgende deutlicher werden.

Die Beziehung dieses Vernunftgesetzes auf die Vermögen a priori als solche, als reine Vermögen, ist schlechthin nothwendig; d. h. nach dem obigen: es ist absolut möglich, die Thätigkeiten des Verstandes, und Handlungen des Willens unter jene Einheit zu bringen, — wir wissen noch nicht, ob realiter, daß Verstand und Wille nach jenen Gesetzen in gewissen Aeußerungen sich wirklich richten, oder nur idealiter, daß die Aeußerungen dieser Vermögen nach der That damit verglichen, und darnach

beurtheilt werden: und wir laſſen dieſe Unterſuchung vor der Hand liegen, bis ſich etwa die Antwort auf unſere Frage von ſelbſt findet.

Die Vernunft für ſich kann bloß das fodern, daß überhaupt Einheit, Vereinbarkeit unter den Aeußerungen dieſer Vermögen ſtatt finde; ſie kann aber nicht beſtimmen, woran dieſe Vereinbarkeit ſich knüpfen ſolle; ſie kann nur, überhaupt fordern, nicht aber beſtimmen; ihr Geſetz iſt nur formal, daß Einheit ſei, nicht aber material, die Vereinigungspunkte ſelbſt angebend.

Wir wollen dies noch klärer machen. — Das Vernunftgeſetz, zuvörderſt negativ ausgedrückt, heißt nach Hrn. Schmid (S. 119): Die mannichfaltigen Aeußerungen — ich ſubſtituire dieſen Ausdruck, als beſtimmter, damit man nicht an die Objecte dieſer Vermögen denke; von ihnen iſt in dieſer Stelle ſchlechthin nicht die Rede, ſondern vom reinen Verſtand und Willen; — die Aeußerungen dieſer Vermögen ſollen ſich nicht ſelbſt zerſtören; es ſoll keine unvereinbaren unter ihnen geben. — Aber, A und B wird vereinigt: kann ſchlechterdings nichts anders heißen, als, es liegt in beiden, zwiſchen beiden, oder wie man will, als Vereinigungsband, ein beiden gemeinſchaftliches X Nun iſt es nicht die Vernunft, die dieſes X giebt, beſtimmt, auch nur andeutet; ſie iſt lediglich formal, ſie fodert nur, und zwar mittelbar, durch ihre abſolute Foderung der Einheit, daß es dergleichen Vereinigungspunkte geben ſolle. Die

Beziehbarkeit der Vernunft auf dieſe Vermögen iſt ſchlechthin nothwendig, heißt ſonach: es giebt nun einmal unter den Handlungen der genannten Vermögen ſolche Vereinigungspunkte; die mannichfaltigen Handlungen laſſen ſich in Claſſen bringen; es giebt eine beſtimmte Anzahl Handelsweiſen, die den genannten Vermögen immanent, bloß und lediglich in ihnen ſelbſt, und ihrem Weſen gegründet ſind. (Die für den Verſtand z. B. werden in der Logik verzeichnet). Aus der Vernunft ſie ableiten wollen, und überhaupt ſie weiter ableiten wollen, iſt transſcendente Schwärmerei. — Woher weiß man denn nun, daß es ſolche Vereinigungspunkte gebe, und welches dieſelben ſind? Dies iſt auch nur durch abſolute Erfahrung a priori möglich. — Wir ſehen ſonach, warum der oben angeführte Beweis der Nothwendigkeit dieſer Beziehbarkeit nicht ſtringent ſeyn konnte. Es iſt ein ſolcher Beweis nicht möglich; das zu beweiſende wird lediglich durch die Thatſache bewieſen, und das, was wir für einen Beweis hielten, war ein bloßer Wink, daß ſich auch eine ſolche Thatſache, wie die beſchriebene, finden werde.

Wie bezieht ſich nun ferner das Vernunftgeſetz auf das, was zufällig im Verſtande und Willen als Object deſſelben vorkommt — auf die Gegenſtände, deren wir uns auf eine zufällige Weiſe a poſteriori bewußt ſind, und ohne welche wir vermögend ſind, uns ſelbſt zu denken? „Die Bezie„hung, — heißt abermals ſoviel als die Beziehbarkeit — „der Vernunft auf ſie iſt nicht ſchlechthin nothwendig. — Sie „können, der abſoluten Einheit des Selbſtbewußtſeins un-

„beschadet ein bloßes Mannichfaltiges und unvereinigt seyn; — „aber doch wird das Selbstbewußtsein (Bewußtsein) dieser „Einheit unterbrochen, wenn die Thätigkeit des alles verei„nigenden Geistes sich schlechthin vergebens auf sie beziehr." (S. 121). Diese Worte verbreiten das hellste Licht über Hrn Schmids System. Wir verweilen bei ihnen etwas länger.

Zuvörderst — der Verstand, denn bei ihm wollen wir stehen bleiben, da die Schmidische Willenslehre hier weniger zur Sache gehört, — der Verstand hat, wie wir gesehen haben, immanente Gesetze; alle seine Handlungen sind auf eine bestimmte Anzahl von Handelsweisen zurückzuführen. Der Verstand, derselbe Verstand ist es, der auf die a posteriori dem Bewußtsein gegebene Gegenstände sich bezieht; in welchem, als Erkenntnißvermögen, sie vorkommen. Nun aber ist es doch möglich, daß dieselben, der Einheit des Selbstbewußtseins unbeschadet, ein bloßes Mannichfaltiges, und unvereint seyn können im Verstande: also beziehen sich die immanenten Verstandesgesetze gar nicht nothwendig auf diese Gegenstände; sie sind überhaupt im Bewußtsein, als Gegenstände desselben, ohne auch sogar unter diesen Gesetzen zu stehen. Jene Gesetze sind sonach zunächst nur formal, für den rein, ohne alles Object seines Handelns, handelnden Verstand. Dies läßt sich sehr wohl begreifen, wenn man bedenkt, daß jene Gesetze nur für die Thätigkeit des Verstandes Gesetze sind, in Erkenntniß der Gegenstände aber der Verstand bloß leidend ist, mithin der Fall der Anwendung des Gesetzes

in der Erkenntniß gar nicht eintritt. Es wird sonach hier recht klar, daß der Verstand in der Erkenntniß wirklich bloß leidend sei, und daß das Bewußtsein der Gegenstände gar nicht nach ursprünglichen Gesetzen zu Stande komme: daß die Welt der Gegenstände ohne alle Vernunft und Verstand im Bewußtsein vollendet, ihm ohne alles sein Zuthun gegeben werden. Wie weit sich diese Bestimmtheit der Gegenstände durch sich selbst, erstrecke, werden wir tiefer unten sehen.

Dann — das Selbstbewußtsein der Einheit des Selbstbewußtseins würde unterbrochen werden, wenn die Vernunftgesetze sich nicht dennoch auf die Dinge bezögen, heißt, nach der sogleich folgenden eignen Erklärung des Hrn. Schmid: ich müßte alsdann mein Dasein als meinem Grundtriebe der Vereinigung widersprechend denken. Also, es wird Uebereinstimmung meines Daseins — der wirklichen Aeußerung meiner Thätigkeit in Ansicht der Dinge — mit meinem Grundtriebe der Vereinigung gefodert. Die Foderung dieser Uebereinstimmung heisse A. Womit soll mein Dasein, der Foderung A zufolge, übereinstimmen? Die gefoderte Zustammenstimmung würde nicht seyn, wenn die Dinge sich nicht unter sich vereinigen ließen; mithin ist sie, wenn sie sich vereinigen lassen, und die Foderung A hat zum Objecte die Erfüllung einer Foderung dieser Vereinbarkeit der Dinge, welche letzte Foderung wir B nennen wollen. Es sollte erwiesen werden,

daß die Foderung B geschehe. Aber sie wird, wie wir sehen, in ihrem Beweise vorausgesetzt. Es muß eine solche Foderung sein, denn sonst — würde einer Foderung dieser Foderung widersprochen. Hat Hr. Schmid so beweisen wollen? Das ist von einem so vorsichtigen Philosophen kaum zu erwarten; besonders, da die Sache nicht so gefährlich steht, um dergleichen Künste nöthig zu machen. Ein Beweis der Beziehbarkeit des Vernunftgesetzes auf die Gegenstände a posteriori, ist in des Hrn. Schmid System gar nicht möglich, da diese Gegenstände ganz zufällig im Bewußtsein vorkommen, und eben sowohl auch nicht vorkommen könnten. Es ist nun einmal so, daß die Foderung sie zu vereinigen, ergeht; und da stand ja Hrn Schmid der unerschöpfliche Vorrath der Thatsachen a priori offen.

Soviel von der Beziehbarkeit. Jetzt von der wirklichen Beziehung; dem Beziehen, als einem Handeln des Geistes. Welches ist das beziehende Vermögen? Die Philosophie. Dieser Satz liegt so klar am Tage, er ist theils so deutlich gesagt, theils verbreitet nur er Licht über das Ganze; so daß ich Hrn Schmid und jedem Leser lächerlich werden müßte, wenn ich ein Wort hinzusetzte, um zu beweisen, daß dies wirklich Hrn. Schmids Meinung sei. — Die Vernunft liegt isolirt da im Bewußtsein, so Verstand, und Willen, und ihre Objecte; alles fertig, und durch sich selbst bestimmt, ohne den geringsten gegenseitigen Einfluß. Die Philosophie kommt zuletzt, und bringt das Mannichfaltige in den letztern nach Vorschrift der Vernunft unter Einheit, d. i. in

ein System, eine Wissenschaft; diese Wissenschaft und Philosophie sind Eins, und eben dasselbe. Das Einzige sonach, wozu die Vernunft gebraucht wird, ist die Philosophie; ohne sie liegt dieselbe da, als ein todtes Vermögen. Nur der Philosoph wird des in ihm liegenden Strebens nach Einheit inne, und befriedigt dasselbe, so gut es geht, und so weit es möglich ist. Er richtet sich mit seinem Systematisiren entweder an den Verstand, und seine Objecte, und dann bedient er sich der Vernunft theoretisch; oder auf den Willen, und sein Object, und dann ist sein Vernunftgebrauch praktisch, oder auf beide zugleich, und dann ist derselbe teleologisch. Hr. Schmid ist unwillig, es auch nur sagen zu müssen, daß nur von einem verschiednen, theoretischen, praktischen, teleologischen Vernunft-Gebrauche, keinesweges aber von einer verschiednen Vernunft die Rede seyn könne. Er hat recht. In seinem System die Sache anders zu nehmen, wäre unbegreiflicher Blödsinn. — Die Grundsätze dieses Vernunftgebrauchs sind bei ihm bloße Postulate, bloße regulative Sätze: das Mannichfaltige soll so und so geordnet werden.

Wird die Vernunft auf den bloßen reinen Verstand bezogen, so entsteht die Logik; wird sie auf den bloßen reinen Willen bezogen; die Moral. Diese Beziehung geschieht lediglich durch den Philosophen, und das Resultat derselben ist lediglich ein systematisches Wissen dessen, was nun einmal so da ist, keinesweges eine Kunst, es so oder so zu bestimmen, zu verändern, zu modificiren. Die Logik ist das Ver-

zeichniß der vorhandnen Denkweiſen, die Moral der urſprünglichen reinen Wollungen. Ob ein Unphiloſoph ſein Denken oder Wollen nach den Vorſchriften der Logik, oder der Moral einrichten könne, kann gar nicht in die Frage kommen, denn in ihm bezieht ſich die Vernunft gar nicht auf jene Vermögen, und für ihn iſt eine Logik, und Moral, die nur durch den Philoſophen entſteht — eine natürliche giebt es nach Hrn. Schmid nicht — gar nicht da. Aber ſelbſt der Philoſoph kann es nicht; denn die Philoſophie iſt bloß ein räſonnirendes Vermögen, keinesweges ein Vermögen der Selbſtbeſtimmung. Ein ſolches giebt es in dem Schmidiſchen Syſteme, wie es in dem Aufſatze, den wir prüfen, aufgeſtellt iſt, ganz und gar nicht, und es hat in demſelben nicht Raum. Hr. Schmid hat ſeinen intelligiblen Fatalismus keinesweges aufgegeben; und er kann ihn in ſeinem Syſteme nicht aufgeben, denn er iſt mit demſelben auf das innigſte verflochten, und das Syſtem ſelbſt ſteht nur durch ihn, und fällt mit ihm. — Sein Streben nach Einheit iſt lediglich das Streben nach einem Syſtem des Wiſſens, und es iſt nur im Philoſophen: (S. 111 „Alles Philoſophiren iſt mein Streben u. ſ. f.). Seine Poſtulate haben lediglich das Wiſſen zum Object; ſie ſagen: ſtelle auf eine ſyſtematiſche Logik, eine ſyſtematiſche Moral, eine ſyſtematiſche Weltlehre, u. ſ. w. vereinige alle dieſe Syſteme in Einem Syſtem.

Wie die Aeußerungen der Vermögen ſyſtematiſch geordnet werden durch den Philoſophen, ſo auch die Gegen-

stände derselben a posteriori. Man sollte der Analogie nach glauben, daß so wie durch die Vernunft, angewendet auf Verstand und Willen, bloß ein ihnen beiwohnendes, und zu ihrem Wesen gehöriges systematisirt wurde, so werde es sich auch hier verhalten. — So wie der Verstand, daß ich bei diesem stehen bleibe, in sich selbst gewisse Vereinigungspunkte seiner mannichfaltigen Verrichtungen enthält, so werden auch die mannichfaltigen Objecte verschiedene Aehnlichkeiten mit einander in sich selbst haben, nach welchen sie der Philosoph klassificire. Hiemit würde sich denn auch Hrn. Schmids Beschreibung der theoretischen Weltlehre, oder Naturlehre (S. 124). sehr wohl vertragen, nach welcher sie ist: „die Wissenschaft der Einheit „der mannichfaltigen Objecte unsers Denkens und Erkennens. „Ihr Grundsatz sei das allgemeine Gesetz der erkennbaren Ob„jecte: es ist Natur, d. h. alle Objecte der Erkenntniß sol„len mit dem Gesetze der Einheit, als dem Gesetze des Gei„stes, übereinstimmend vorgestellt werden." Aber Hr. Schmid erklärt dies weiter so: Die Logik soll objectiv gelten. Haben wir oben richtig erklärt, und ist die Logik, wenn gleich ihrer systematischen Form nach für den Philosophen zufolge des Vernunftgesetzes vorhanden, dennoch ihrer Materie nach immanentes Verstandesgesetz; wie kommt es denn, daß sie hier auf das Mannichfaltige in der Natur angewendet wird, da doch oben nur von der Beziehung des Vernunftgesetzes auf das Mannichfaltige geredet wurde? Oder ist nur die Bemerkung als überflüssig weggelassen worden; daß, da der Philosoph vermuthlich mit Verstand über die

Welt räsonniret, er dieses Räsonnement, der Form nach, nicht anders als nach den Gesetzen der Logik anstellen könne. Was nun zum Behuf eines logischen systematischen Verfahrens in der Weltbetrachtung etwa nothwendig sei, das solle sich auch wirklich finden in der Erfahrung. Ein Beispiel wird diesen Gedanken deutlicher machen. Da nach dem Gesetze der Logik für alles Zufällige ein Grund angenommen werden müsse, so solle, zufolge der objectiven Gültigkeit der Logik, für jedes Zufällige in der Erfahrung ein Grund desselben wirklich gefunden werden. Daß aber der bestimmte Grund des bestimmten Zufälligen gerade dieser sei, daß z. B. das Fallen der Körper seinen Grund in der allgemeinen Attraction habe, und dergleichen, sey in der Natur der Sache gegründet.

Und hier erhalten wir denn die oben verheißene Einsicht, in wie weit die Welt durch sich selbst bestimmt sei. Alle isolirten Gegenstände, mit ihren gesammten Eigenschaften sind da ohne das mindeste Zuthun des Verstandes und der Vernunft; sie sind nun einmal, wie sie sind, und es ist Schwärmerei, über ihr Dasein hinaus, Fragen zu erheben. Ihre gegenseitigen Beziehungen auf einander müssen freilich auch da seyn, da alle ihre Eigenschaften, auf welche eben diese Beziehungen sich gründen, da sind; aber sie werden nicht bemerkt, bis der Philosoph hinzutritt, und systematisch über sie räsonnirt. Die Möglichkeit eines solchen Systems ist es, was durch das Postulat der objectiven Gültigkeit der Logik gefodert wird; sie ist es, was

Kant meint, wenn er von der Anwendung der Kategorien auf Gegenstände der Erfahrung redet, wenn er sagt, daß die Zuschauer keinesweges nach den Gegenständen, sondern daß die Gegenstände sich nach dem Zuschauer richten; sie umfaßt mit Einem Worte den Sinn und Geist des kritischen Idealismus.

Wir brechen hier diese Darstellung ab, weil es nicht Noth thut, sie weiter fortzusetzen, und weil genug gesagt ist, um in den Geist dieses Systems eine vollkommene Einsicht zu erhalten.

Verhältniß dieses Systems zu dem, was man bisher für Philosophie gehalten.

Mit dem ersten Schritte zum Nachdenken über sich selbst, unterscheidet der Mensch Vorstellungen, die in ihm, und Dinge, die außer ihm seyn sollen. Beide sind von ganz verschiedner Natur und Wesen, aber die letztern stimmen mit dem erstern vollkommen überein; die Vorstellungen sind genau getroffene Bilder der Sachen: dies ist es, was der Mensch zunächst annimmt. Aber er darf nur ein wenig über diese seltsame Harmonie, und den Grund, warum er sie behaupten möge, nachdenken, so entsteht ein Zweifel über sie, und

eine Nachfrage nach dem Grunde dieser angenommenen Harmonie. Alle Philosophie von Anbeginn an, bis jetzt, hat die Beantwortung dieser Frage zu ihrem letzten Zwecke gehabt; sollte dieselbe in unsern Tagen durch Kant, wie ich wenigstens glaube, wirklich beantwortet seyn, so ist diese Beanwortung nur nicht verstanden worden; denn die Frage wird von mehrern, die fähig sind sich zu ihr zu erheben, und die es wissen, was sich von der Philosophie fodern läßt, vernehmlich genug wiederholt. Meines Erachtens — dies ist eine historische Behauptung, und ich appellire über diesen Punkt an die bessern unter den jetzt lebenden philosophischen Schriftstellern, und an die gesammte Geschichte der Philosophie — meines Erachtens ist die Frage, welche die Philosophie zu beantworten hat, folgende: wie hangen unsere Vorstellungen mit ihren Objecten zusammen; in wiefern kann man sagen, daß denselben etwas, unabhängig von ihnen, und überhaupt von uns, außer uns entspreche?

Es versteht sich, daß die philosophirende Urtheilskraft in der Beantwortung dieser Frage, oder in den Versuchen sie zu beantworten, systematisch zu Werke geht. Außer diesem systematischen Geschäft aber giebt es noch ein anderes, welches dem erstern der Form nach gleich, aber dem Objecte der Untersuchung nach ganz entgegengesetzt ist; wenn man nämlich nur über unsre Vorstellungen allein oder über die Dinge allein, — welches, jene vollkom-

mene Harmonie zwischen beiden vorausgesetzt, Eins und eben dasselbe ist, — schlechthin aber nicht über den Zusammenhang zwischen beiden, räsonnirt. Auf diese Weise entsteht z. B. eine Naturlehre, eine Chemie u. d. gl.; das, was durch das zuletzt beschriebene Geschäft des menschlichen Geistes entsteht, nennt man allgemein — Wissenschaften. Bei weitem der größte und beßte Theil der philosophischen Schriftsteller hat von jeher dafür gestimmt, daß die Philosophie als eine Wissenschaft für sich betrachtet, daß sie sonach vom wissenschaftlichen Räsonnement überhaupt, es sei nun gründlich oder oberflächlich, sorgfältig unterschieden, und ihm entgegengesetzt werde. In jeder Wissenschaft wird vorausgesetzt, daß unsern Vorstellungen Dinge außer uns entsprechen; und diese Voraussetzung ist die Bedingung der Möglichkeit aller Wissenschaft: die Philosophie soll diese Voraussetzung erhärten; durch sie sonach wird unser Vorstellen erst ein Wissen; und darum hat man neuerlich die Philosophie als eine Wissenschaft der Wissenschaft, oder als eine Wissenschaftslehre charakterisiret, um sie dadurch zugleich | von jeder andern Wissenschaft scharf zu unterscheiden.

Daß unsre Vorstellungen, von den Dingen unterschieden, und die Harmonie beider im Leben immer angenommen werde, ist allgemeine Erfahrung; und sollte ja jemand läugnen, daß er für seine Person diese Harmonie annehme, so läßt sich ihm auf der Stelle darthun, daß er dann gar nichts, weder wollen, noch ausführen könne. Daß Zweifel über den Grund derselben

entstehen, ist Erfahrung für jeden, welcher angefangen hat, ein wenig über sich selbst nachzudenken.

Sind diese Zweifel einmal unter die Menschen gekommen, so müssen sie gelöst werden können, und wirklich gelöst werden. Es ist nicht hinlänglich, daß man die Zweifler mit ihren Fragen abweise, über ihren Vorwitz klage, und ihnen rathe, davon abzustehen; sie können diesen Rath nicht befolgen, nachdem sie nun einmal soweit sind, als sie sind. Entweder muß der gesuchte Grund jener Harmonie wirklich aufgezeigt werden, oder es muß bis zur völligen allgemeinen Ueberzeugung dargethan werden, daß, und warum ein solcher Grund sich nicht aufzeigen lasse.

Wie verhält sich zu dieser Aufgabe das System Hrn. Schmids? Es ignorirt dieselbe gänzlich; sie ist in diesem System gar nicht aufgenommen, die Unterscheidung, wodurch sie veranlaßt wird, ist in ihm gar nicht gemacht. Es kömmt im Bewußtsein vor — die Vorstellung von einem Verstande, und einem Willen, oder der Verstand und der Wille selbst, als Realität? werden diese Vermögen nur repräsentiret, oder stellen sie selbst sich dem Bewußtsein dar? Auf diese Unterscheidung läßt Hr. Schmid sich nicht ein. — Der Verstand steht mit Naturdingen in Verbindung. — Unmittelbar mit ihnen selbst, oder ist er nur so eingerichtet, daß Vorstellungen von einem Mannichfaltigen außer uns in ihm vorkommen müssen? Es scheint das erstere angenommen zu seyn. Und woher weiß denn das Hr. Schmid? Durch eine Thatsache des Bewußtseins.

Nun aber kann eine Thatsache des Bewußtseins doch wohl nur Bestimmungen dieses Bewußtseins selbst, mithin nur Vorstellungen, keineswegs aber etwas, das ganz außer dem Ich liegen soll, geben; es kann mithin in demselben höchstens die Vorstellung einer Verbindung des Verstandes mit Naturdingen, keineswegs aber diese Verbindung selbst vorkommen. Mithin wird beides für Eins, und eben dasselbe gehalten, und als solches schon vorausgesetzt; die Unterscheidung wird nicht vorgenommen, demnach noch weniger der Grund der Harmonie der Unterschiedenen aufgezeigt.

Vorstellungen, und das ihnen Entsprechende gelten Hrn. Schmid immer als Eins; die ganze innere und äußere Welt ist fertig, das Mannichfaltige derselben ist gegeben, und durchgängig durch sich selbst bestimmt: dies ist der Punkt, von welchem die Schmidische Philosophie ausgeht, und über welchen hinauszuschreiten sie für Schwärmerei hält, und für Unsinn. Zu diesem gegebenen Mannichfaltigen tritt diese Philosophie hinzu, und ordnet bloß dasselbe systematisch. Sie thut sonach gerade das, was wir so eben dem bloß wissenschaftlichen Räsonnement zugeschrieben haben. Daher ist auch Hrn. Schmid Philosophie und Wissenschaft ganz dasselbe, (S. 111). Jedes systematische Denken, das Object desselben sei, welches es wolle, ist ihm Philosophie, und wenn jemand z. B. die Schneiderkunst in ein System brächte, so wäre dieses System ein Theil der angewandten Schmidischen Philosophie, welche nach S. 118 „unendlichist, und in deren Gebiete alles gegebene „Mannichfaltige liegt, so weit es einer gesetzmäßigen Bildung „und Verstellung fähig ist."

Da ſich die Sache ſo verhält, ſo müßte derjenige, der über den Zweck und das Weſen der Philoſophie ſo denken ſollte, wie wir ſo eben unſre Gedanken darüber dargelegt, dem Schmidiſchen Syſtem den Namen der Philoſophie gänzlich abſprechen, indem es gerade da angeht, wo das, was bisher von den meiſten für Philoſophie gehalten worden, aufhört. Da ferner Hr. Schmid die Möglichkeit über ſein Syſtem hinauszugehen, gänzlich läugnet, und aufhebt, ſo hebt er für einen ſolchen alle Philoſophie auf, vernichtet ſie gänzlich, und läßt ihm nichts übrig, als Wiſſenſchaft.

Iſt nur dies gehörig ins Reine gebracht, ſo hat dieſes Syſtem vor allen bisherigen vorzügliche Bequemlichkeiten. Es läßt alle Fragen, über die die Philoſophen ſich bisher die Köpfe zerbrochen, bei Seite liegen, und hält ſich an den ſichern Schatz der bisherigen Erfahrung, unter dem Namen der Thatſachen a priori und a poſteriori. Gleich zu Anfange hat man eine unendliche Menge unmittelbarer Wahrheiten, die keines Beweiſes bedürfen; die ohne Weiteres im Reinen und Klaren ſind. Ueber dieſe darf man nur räſonniren; und wer in unſerm Zeitalter könnte dies nicht? Ich wüßte kein Syſtem dem Schmidiſchen in Abſicht dieſer Planheit und Leichtigkeit an die Seite zu ſetzen, als etwa das des Hrn. Tiedemann, in ſeinem Theätet.

Das Mittel, ſich in dieſen beſcheidnen Gränzen zu erhalten, und durch nichts ſich über ſie hinaus treiben zu laſſen, iſt gleichfalls einfach. Man läßt ſich nicht ein, und verſichert

hoch und theuer, daß man sich nicht einlassen werde. Hierinn hat das Schmidische System viel Aehnlichkeit mit dem Platnerischen Skepticismus, nur daß der letztere bei besserer Laune ist, und anders Denkende auch neben sich leben läßt; Hr. Schmid aber alles, was nicht in seinen Kram taugt, sehr scheel ansieht, und ohne Umschweif für Schwärmerei und für müssige Hirngespinnste erklärt.

Endlich entspricht des Hrn. Schmid System vortrefflich dem dringendsten philosophischen Bedürfnisse der Zeit. Die Kantische Philosophie hat Aufsehen erregt, und es suchen so Viele hinter ihr etwas Besonderes. Hr Schmid, der für einen der ältesten und gründlichsten Kenner derselben gilt, benimmt ihr jetzt mit einemmale alle Schwierigkeit, und stellt den erwünschten ewigen Frieden, und den traulichsten Bund zwischen Dogmatikern und Kritikern her. Die Welt ist für Hrn. Schmid fertig ohne alles Zuthun der Vernunft, es ist alles, wie es nun einmal ist, wodurch dem Dogmatismus mehr gewährt wird, als er je in seinen kühnsten Wünschen begehrte; der kritische Idealismus, der so schwer war, daß die gewöhnlichen Kantianer damit sich lieber gar nicht befaßten, erhält eine so leicht zu fassende Bedeutung; es wird durch ihn weiter nichts behauptet, als, das Vermögen, unsere Kenntnisse in ein System zu bringen. Die Dogmatiker werden billig seyn, und sich dies gefallen lassen Auch die Kantianer werden dadurch aus einer großen Verlegenheit gerissen, die dieselben unabhängig von ihrer Fehde mit den Dogmatikern, nicht wenig drückte.

Sie konnten ihres eignen Dogmatismus nicht los werden, und doch so manche Aeußerungen Kants, zu dessen Fahne sie einmal geschworen hatten, damit nicht vereinigen; Natur, und Dienstpflicht lag in ihnen unaufhörlich im Kampfe. Herr Schmid macht diesem Widerstreite ein Ende, indem er die lästigen Ansprüche Kant's so erklärt, daß der Dogmatismus dabei nicht die geringste Gefahr leidet. Die Kantianer werden ohne Zweifel diese Entdeckung sogleich benutzen. Nur ist zu wünschen, daß sie Hrn. Schmid die Ehre der Erfindung, oder wie Er lieber will, des Findens lassen, und sich besser gegen ihn benehmen, als gegen einen andern berühmten philosophischen Schriftsteller, dessen Schriften der wahre Urquell ihres Kantianismus sind, und dem doch nur wenige die schuldige Dankbarkeit bezeigen.

Bloß das bleibt, nachdem wir jetzt den Aufschluß erhalten haben, wunderbar, wie so viel Lärm um nichts habe entstehen können, wie Kant so mächtige Zurüstungen habe machen können, um den sehr simpeln Satz darzuthun, daß wir allerdings über die Dinge in der Welt zu räsonniren vermöchten; und wie Hr. Schmid Kanten einen großen Mann nennen könne, da doch ganz gewiß derjenige ein sehr gemeiner Mann ist, der mit einem Aufwand von Scharfsinn und Spitzfindigkeit, in dunkeln, schwerfälligen Schriften etwas höchst triviales, und noch von keinem Menschen bezweifeltes mühsam erhärtet. Oder ist jener Lobspruch ein bloßes Compliment?

Verhältniß dieses Systems insbesondere zur Wissenschaftslehre.

Ich nehme mir es keinesweges heraus, über alles, was in der Welt philosophirt wird, nach meinem Systeme öffentlich Gericht zu halten, und ich würde über Hrn. Schmids Aufsatz gerade so geschwiegen haben, wie ich bisher über andere Schriften anderer Schriftsteller geschwiegen habe; wenn er nicht durch die Vergleichung, die er selbst von seiner Seite zwischen seinem Systeme und dem meinigen anhebt, mich aufgefodert hätte, von meiner Seite diese Vergleichung fortzusetzen. Hr. Schmid läßt S. 106 sich so vernehmen: „Man „hat den neuen und kühnen Versuch gewagt, den Anfang und „den Endpunkt alles Philosophirens zu vereinigen; indem „man dem Begriffe von einem erkennenden Subjecte, welches „im Selbstbewußtsein vorkommt, ein idealisches Absolutum „unterschob, und aus der Fülle dieser erdichteten Unendlich„keit jedesmal gerade das, und gerade soviel hervorzog, als „man nöthig zu haben glaubte, um alles, was im Bewußt„sein vorkommt, daraus herzuleiten.“ S. 101 sagt er: „Eine Philosophie, die das menschliche Gemüth, in wiefern „uns seine Beschaffenheiten nicht durch ein unmittelbares Be„wußtsein bekannt sind, zum Object hat, ist durchaus trans„scendent, und also leer und grundlos; ein müssiges Hirnge„spinnst.“ In der Note zu dieser Stelle, erklärt er das hier gesagte folgendermaßen weiter: „Jede Philosophie, welche „die Gränze möglicher Erfahrung, und des Bewußtseins ver-

„läßt, ist in dieser Rücksicht transscendent, *) und es ist „gleichgültig, ob sie das Object an sich, und seine Einflüsse, „oder das Subject an sich und seine Handlungen bestimmen, „und daraus das Bewußtsein selbst, nebst der ursprünglichen „Vorstellung erklären will." Es ist wohl kein Zweifel, daß das hier verworfne System das der Wissenschaftslehre seyn solle.

Ich gebe zuvörderst einen kurzen Abriß dieses Systems, der beiläufig dazu beitragen kann, gerade durch seine Kürze, die Leser, die sich vor dem als ungeheuer schwer verrufenem Buche selbst scheuen, mit dem Systeme in etwas bekannt zu machen.

Welches ist der Grund unsrer Behauptung, daß unsern Vorstellungen etwas außer uns entspreche? Diese Aufgabe, die eigentliche Aufgabe aller Philosophie, wie der Verf. der Wissenschaftslehre glaubt, nimmt die Wissenschaftslehre auf, und beantwortet sie folgendermassen: Die Vorstellung und das Object, das ihr entsprechen soll, sind Eins, und eben dasselbe, nur angesehen aus zwei verschiednen Gesichtspunkten; daß es aber aus diesen zwei verschiednen Gesichtspunkten angesehen werden muß, liegt in der erkennbaren und darzustellenden Natur der Vernunft, ist so-

*) Ein Ausdruck, womit man neuerdings dasjenige bezeichnet, was man nicht versteht. Andere bedienen sich dazu des Worts hyperkritisch, beides aber heißt einerlei.

nach nothwendig, und ist einzusehen, als nothwendig. Die Wissenschaftslehre giebt die Einsicht, wie und warum das vernünftige Wesen beides, |das doch nur Eins ist, unterscheiden, und hinterher doch urtheilen müsse, daß beide, den Charakter der Freiheit, den die Vorstellung als solche hat, und den der Nothwendigkeit, den das Object als solches hat, abgerechnet, völlig gleich sind.

Der Verfasser der Wissenschaftslehre, den jene Frage von seinen frühesten Jahren an beunruhiget hatte, und den Kant nur von neuem anspornte, aber keine Genüge that, beantwortete sich dieselbe völlig unabhängig von jenem großen Manne, auf seine eigne Weise, und auf seinem eignen Wege. Erst hinterher sah' er mit Ueberzeugung ein, daß Kant dieselbe Frage in ihrer ganzen Ausdehnung aufgenommen, sie beantwortet, und sie gerade so beantwortet, wie die Wissenschaftslehre es thut. Er hält es nicht für überflüssig, dies bei Gelegenheit zu erklären; es beweisen. — Wem sollte er den Beweis führen? Erst muß irgend jemand entweder die Wissenschaftslehre verstehen, oder die Kantischen Schriften. Die erstere hat man zur Zeit kaum gelesen; die letztere wird meines Erachtens nie jemand verstehen, der nicht die Kantische Denkart schon mit hinzubringt: und es hat, gleichfalls meines Erachtens, bis diese Stunde noch keiner gezeigt, daß er sie verstehe.

Das Verfahren der Wissenschaftslehre ist folgendes: Sie fodert jeden auf zu bemerken, was er überhaupt und schlechthin nothwendig (darauf kömmt alles an; aber

gerade zu dieſem Abſoluten, mit gänzlicher Abſtraction von aller Individualität, können die wenigſten Menſchen ſich erheben) was er nothwendig thue, wenn er ſich ſagt: Ich. Sie poſtulirt: jeder der nur die gefoderte Handlung wirklich vornehme, werde finden, daß er ſich ſelbſt ſetze, oder, welches manchem klärer iſt, daß er Subject und Object zugleich ſei. In dieſer abſoluten Identität des Subjects und Objects beſteht die Ichheit: Ich iſt dasjenige, was nicht Subject ſein kann, ohne in demſelben ungetheilten Acte Object, und nicht Object ſein kann, ohne in demſelben ungetheilten Acte Subject zu ſein; und umgekehrt, was ſo iſt, iſt Ich: beide Ausdrücke ſagen beſtimmt daſſelbe.

Aus dieſer Identität nun, und aus ihr allein, ſo daß man nicht das mindeſte weiter hinzu zuſetzen braucht, geht die ganze Philoſophie hervor; durch ſie wird die Frage vom Bande des Subjects und Objects auf einmal für immer beantwortet, indem ſich zeigt, daß ſie gleich urſprünglich in der Ichheit verbunden ſind. Durch ſie wird der kritiſche Idealiſmus gleich zu Anfange aufgeſtellt, die Identität der Idealität, und Realität; der kein Idealiſmus iſt, nach welchem das Ich nur als Subject, und kein Dogmatiſmus, nach welchem es nur als Object betrachtet wird.

Jene Beſchreibung nun: das Ich iſt, was ſchlechthin ſich ſelbſt ſetzt, was Subject und Object zugleich iſt, thut es

nicht: sie ist eine bloße Formel, die dem, der sie nicht durch innere in sich selbst hervorgebrachte Anschauung belebt, eine leere, todte und unverständliche Redensart bleibt. Es wird von dem Lehrling der Wissenschaftslehre ein inneres Handeln gefodert, jenes „zugleich Subject und Object seyn" wird von ihm gefodert, so daß er diese Identität in sich selbst finde. Wer dies nicht vermag — und einige Menschen vermögen es schlechterdings nicht, wovon zu seiner Zeit die Wissenschaftslehre den Grund angeben wird — erhält statt des durch ihn selbst hervorzubringenden Subject-Objects (wie ich es der Kürze halber nennen will) ein bloßes, ihm von außen von dem Wissenschaftslehrer, gegebenes Object. Er fragt jetzt mit Recht nach dem Grunde dieser Erdichtung, denn eine Erdichtung ist und bleibt es ihm. Er irrt nur darüber, daß ihm gar nichts gegeben werden, sondern daß er selbst von sich selbst es nehmen sollte. Das von außen erhaltene ist, darum, weil es dies ist, gar nicht dasjenige, von welchem geredet wird. Die Wissenschaftslehre sagt nicht: begreife, was man dir sagt, sondern, begreife dich selbst; construire dich selbst, daß ich so sage, und siehe, wie dies zugeht. — Die Wissenschaftslehre stellt mit ihrem ersten Satze nicht nur alle Philosophie, sondern auch die Bedingungen alles Philosophirens auf; sie weist durch ihn ab, nicht nur Alles, sondern auch Alle, die nicht in ihren Umkreis gehören.

Wer diese Bedingung nicht erfüllen will, oder nicht kann, mit dem kann diese Wissenschaft schlechterdings nichts anfangen, um ihn zu überzeugen. Zwar kann sie ihn, es

sei denn daß er seine Ohren verstopfe, und sich schlechthin nicht auf sie einlasse, — sie kann ihn beängstigen von allen Seiten, daß er weder ein noch aus kann, sie kann ihm zeigen, daß er allenthalben sich widerspricht, und daß er keinen Schritt vorwärts thun kann, ohne ihn wieder zurück zu thun: aber eine Wahrheit ihm geben, die von außen nicht gegeben werden kann, die man in sich selbst hervorbringen muß, das kann sie nicht, das kann Gott selbst nicht.

Aber kann denn dann die Wissenschaftslehre allgemeine Philosophie sein, da sie ihr Unvermögen, allgemeine Ueberzeugung zu erzwingen, zugesteht? Wenn sie, wie allerdings behauptet wird, die einzig wahre Philosophie ist, so ist sie auch allgemeine Philosophie; nur dürfte etwa die Philosophie überhaupt nicht allgemein werden können; und dabei sehe ich denn das Unglück nicht. Es ist eben so wenig nothwendig, daß alle Menschen Philosophen seien, als es nothwendig ist, daß sie Dichter, oder Künstler seien. Nur wäre zu wünschen, daß diejenigen, denen das Talent zur wahren Philosophie versagt ist, sich überhaupt nicht damit befaßten, und das gute leichtgläubige Volk nicht irre führten; oder wollen sie ja fortfahren Räsonniren Philosophiren zu nennen, so gebe man ihnen diese Benennung, mit der sie so für lieb nehmen wollen, Preis, und schließe durch einen andern Namen einen engern Umkreis; diesen aber nicht zu betreten, warne man sie ernstlich.

Durch den so eben aufgestellten Grundsatz aller Philosophie ist die ganze Philosophie selbst gegeben: die letztere

ist nichts anders, als eine vollständige Analyse des erstern. Was denkt man sich eigentlich, wenn man jenen Satz sich denkt? fragt der Philosoph weiter; und die erschöpfende Beantwortung dieser Frage ist die ganze Philosophie.

Was ist in diesem Geschäft das zu Analysirende? Das Ich, und zwar das Ich, wie es aufgestellt ist, als Subject-Object; bestimmt so, wie es beides ist, also im Handeln. Die einige Handlung, durch die es beides, durch die es Ich ist, und welche jeder durch Erfüllung des ersten Postulats sich selbst giebt, ist zu analysiren, — wodurch sie getheilt wird, mithin in der Analyse erscheint als mehrere Handlungen. Die Realität des zu Analysirenden ist gesichert durch die beschriebne innere Handlung; sie geschieht wirklich, durch den der sie vornimmt, und hat sonach Realität; alles, was weiterhin aufgestellt wird, ist sie selbst in der Analyse, dasselbe hat sonach Realität, so wie sie selbst welche hat: die Richtigkeit des Verfahrens in der Analyse verbürgt das Denkgesetz. *) Denkt man nun in dieser Folge der

*) Um durch diese Aeußerung meine mit der Wissenschaftslehre näher bekannten Zuhörer, in deren Hände etwa diese Schrift fallen sollte, nicht zu verwirren; nicht für die Gelehrten, welche von der Wissenschaftslehre nichts wissen, und bei denen über diesen Punkt nichts zu verwirren da ist, setze ich hinzu, daß nur das Verfahren des Philosophen in Beziehung auf den ersten Grundsatz, analytisch, das

Handlungen, die nur für die analyſirende Urtheilskraft eine Folge mehrerer Handlungen wird, an ſich aber nur Eine Handlung iſt, das Ich als Object, ſo hat man die Dinge (was Kant die Anſchauung nennt): denkt man es als Subject, ſo hat man den Begriff. Aber die Analyſe der Wiſſenſchaftslehre ſtellt das Ich nicht als Subject, und nicht als Object auf, ſondern als beides zugleich, läßt ſonach Begriff und Ding zugleich entſtehen, und macht es dadurch ſichtbar für das innere Auge des Geiſtes, daß beide Eins ſind und eben daſſelbe, nur von verſchiednen Seiten angeſehen; — was Kant ſo ausdrückt: Begriff und Anſchauung (in der Wiſſenſchaftslehre Ding) können nicht getrennt ſein. *)

Verfahren und Handeln des ſeiner Unterſuchung untergelegten Ich aber ſynthetiſch iſt.

*) Die Kantiſche Kritik hebt an mit dem Ich, als bloßem Subiect; daher die Vorſtellung von der Apriorität leerer Begriffe, die die Kantianer ſo lächerlich gemißdeutet haben. Nun bezieht ein Subject ſich immer auf ein Object, und hängt, in der dunkeln Vorſtellung wenigſtens, unzertrennlich an ihm: alſo nimmt man vorläufig, mit guter Bewilligung Kants, das auf dem Geſichtspunkte des gemeinen Menſchenverſtandes liegende Object außer dem Ich mit in die Kritik hinein. Erſt in der Mitte, in der Lehre vom Schematiſmus der Einbildungskraft, wird das Ich ſelbſt auch zum Ob-

Zur Beförderung der Deutlichkeit noch folgendes! Bei allem Denken kann man unterscheiden das Denken selbst, von dem Objecte des Denkens; so auch bei dem Philosophiren. Bei allem Philosophiren nach Herrn Schmids Weise sind die Objecte des Philosophirens etwas Ruhendes, und Festes; in der Wissenschaftslehre ist das Object ein thätiges, in seiner Thärigkeit Dargestelltes. Der Zweck der letztern Wissenschaft ist nicht der, ein System von Dingen zu rechtfertigen, sondern eine Reihe von Handlungen zu beschreiben. Sie läßt das Ich unter ihren Augen handeln, und sieht ihm zu: ihr Ich ist nicht etwa das philosophirende, welches sich, wie dies bei jeder Betrachtung geschieht, in dem Betrachteten verliert, sondern das gemeine. Daher sind alle Beschreibungen derselben genetisch. Dadurch deckt die

jecte. Aber wohin nun mit dem Dinge an sich, mit dem man sich einmal beladen hat? Hierauf gründet sich alles Mißverständniß der Kantischen Schriften, welche man außerdem geradezu gar nicht verstanden haben würde. Daher die Klage des vortrefflichen Jacobi, dessen Rüge über unrichtige Behandlung des kritischen Idealismus wenig beachtet worden, daß Er ohne Voraussetzung von Dingen an sich nicht in die Kritik hinein kommen, und mit dieser Voraussetzung nicht in derselben bleiben könne. Allerdings liegt die Stelle, wo man mit gutem Fug dieser Geräthschaft los werden kann, in der Mitte der Kritik. Die Wissenschaftslehre läßt gar nicht ein, wenn man nicht diese Bürde schon vor der Thüre abgelegt hat; darum wird sie wenig mißverstanden, gewöhnlich aber gar nicht verstanden werden.

Scheidewand, welche dem Ungeweihten gleich den Eingang verwehrt, das ganze Gebiet derselben, weil derjenige wirklich nichts sieht, und nichts erhält, der nicht die beschriebene Handlungen in sich selbst hervorzubringen vermag, und wirklich hervorbringt.

Dadurch allein aber leistet auch die Wissenschaftslehre, was von der Philosophie zu fodern war. Es ist uns z. B. zur Genüge gesagt worden, welche Prädicate der Vorstellung zukommen; was aber das Vorstellen eigentlich sei, wollten wir wissen. Dies aber läßt sich nur genetisch darstellen, so daß man den Geist zum Vorstellen selbst in Handlung setze.

„Aber diese Beschaffenheiten — Beschaffenheiten nach Hrn. Schmids Weise, nichts sehen zu können, was nicht fest steht, nach der meinigen, dessen Philosophie auch in seiner Bewegung etwas auffassen zu können sich rühmt, Handlungen — „des Gemüths sind nicht durch ein un„mittelbares Bewußtsein bekannt; und jede Philosophie die „über dieses unmittelbare Bewußtsein hinausgeht, ist leer, „grundlos, und ein müssiges Hirngespinnst.“ Ueber den ersten Satz tiefer unten; über den zweiten hier einige Worte.

Alle Philosophie, die über die unmittelbare Thatsachen des Bewußtseins hinausgeht, ist leer, grundlos, und ein müssiges Hirngespinnst. Das hat nun Hr. Schmid so gesagt. Kann er es beweisen; kann er es auch nur beweisen wol-

len? Jeder Grund liegt außerhalb des Begründeten; sonach könnte der Beweis, daß man über Thatsachen hinaus mit der Philosophie nicht gehen dürfe, nur so geführt werden, daß er selbst über sie hinausgienge, mithin selbst, nach Hrn. Schmids eigner Behauptung, leer, grundlos, und ein müssiges Hirngespinnst wäre. Mithin hat Hr. Schmid hier etwas gesagt, das er beweisen weder kann noch will. Wenn nun etwa — Hr. Schmid lasse sichs gefallen, daß ich dies indeß als eine Möglichkeit voraussetze — wenn nun etwa das, was ein anderer philosophischer Schriftsteller, und unter diesen auch ich, auch sagte, gerade soviel gelten müßte, als was Hr. Schmid sagt; was könnte ich hier nicht alles sagen, über die Philosophen, die bei vorgeblichen Thatsachen des Bewußtseins stehen bleiben, ohne, wie sich dadurch deutlich zeigt, jemals nachgedacht zu haben, was Thatsache auch nur sein könne; die hierüber sich gar nicht einlassen, sondern sagen: kurz, so ist es, und wer mich noch weiter fragt, ist ein Dummkopf, und ein moralisches Ungeheuer dazu; über die Eng- und Kleinherzigkeit, und die entsetzliche Gleichgültigkeit gegen Wahrheit um ihrer selbst willen, von der eine solche Denkart zeugt; über die wahre Quellen dieser Verstocktheit; über die unverschämte Anmaßung, mit der sie sich behauptet. Ich dürfte dabei noch den Vortheil über Hrn. Schmid haben, daß ich wenigstens Andern beweisen könnte, was ich gesagt hätte, weil ich auf einem weit hohern Gesichtspunkte zu stehen behaupte, von welchem aus ich den Schmidischen vollkommen übersehe. Aber ich bin dem Publicum, für welches ich schreibe, die Achtung schuldig, auf welche

Hr. Schmid durch seine unerwiesene, und seinem eignen guten Wissen nach unerweisliche Schmähung, Verzicht gethan hat.

Ueberhaupt, daß wir doch diesem Schreckbilde näher unter die Augen treten, was mag es doch eigentlich heißen: es kömmt etwas unmittelbar im Bewußtsein vor? Ich kenne keinen Unterschied unter den Objecten des Bewußtseins (der Reflexion), der sich behaupten könnte, als den, daß etwas entweder nothwendig, oder zufolge einer freien Handlung des Gemüths in ihm vorkomme: eine Unterscheidung, von welcher im Fortgange unsrer Untersuchung sich noch klärer ergeben wird, daß sie die einzig mögliche sei. Was mit Freiheit des Geistes hervorgebracht ist, wird Hr. Schmid nicht unmittelbare Thatsache des Bewußtseins nennen wollen. Mithin doch nur das, was nothwendig in demselben vorkömmt. Und was kömmt denn nothwendig in ihm vor? — Es sind nur zwei Gesichtspunkte, aus denen man die Sache ansehen, und die Frage erheben kann. Entweder sieht man auf das, was man mit dem Gefühle des Zwanges, und der Nothwendigkeit findet, wenn man zuerst sich selbst findet; was man bloß so findet, ohne alle Anwendung der Freiheit: oder man sieht auf das, was nach vollständiger Anwendung der Freiheit in der Abstraction, übrig bleibt, und durch keine Freiheit hinwegzubringen ist. Von dem ersten Gesichtspunkte aus findet man die Sinnenwelt, so wie sie erscheint; ledig-

lich reine Empirie und nichts weiter, die Sinnenwelt, wie sie nun einmal ist, ganz wie sie gegeben wird. Die wenigsten Menschen haben Sinn für reine Empirie, und es wäre ein Großes gewonnen, wenn sie nur erst wüßten, was sie denn doch eigentlich erführen. Es ist schlechthin nicht wahr, daß man sich in diesem Sinne der Vorstellung bewußt sei; nur der Dinge ist man sich bewußt. Sich selbst findet man nur wollend, und zwar etwas bestimmtes wollend. Das Bewußtsein der Vorstellung ist schon die Folge einer Unterscheidung, welche zu machen das Gemüth genöthiget wird, durch den Anstoß, den es daran nimmt, daß ja das Ich selbst das Wollende sei, mithin ja die Dinge, inwiefern der Wille darauf geht, in ihm selbst liegen müssen, für die Erkenntniß aber außer ihm liegen sollen. Erst um diesen Widerspruch zu lösen wird zwischen der Vorstellung und dem Dinge unterschieden, und in das Ich hinein eine Repräsentation des Dinges gesetzt, die etwas anderes sein soll, als das dadurch Repräsentirte außer ihm Darum ist es nicht Factum des Bewußtseins im ersten Sinne des Worts, daß wir vorstellen, sondern nur, daß Dinge sind. Aber was sage ich? Es ist auch nicht Factum des Bewußtseins, daß Dinge sind; nicht Factum desselben, daß Menschen sind, Thiere, Bäume, u. s. f. sondern nur, daß dieser bestimmte einzelne Mensch, dieses bestimmte Thier, dieser bestimmte Baum ist, die vor meinem Auge schweben. Jeder Gemeinbegriff setzt eine Abstraction durch Freiheit voraus. — In dieser ersten Bedeutung des Worts

können die von Hrn. Schmid aufgestellten Thatsachen des Bewußtseins unmöglich es sein sollen.

Von dem zweiten Gesichtspunkte aus, — das, was nach der vollendeten Abstraction, nach der Abstraction von allem, wovon abstrahirt werden kann, übrig bleibt, ist lediglich das Abstrahirende selbst, das Ich. Es bleibt für sich übrig, und ist sonach Subject-Object; es bleibt mit seinem ursprünglichen Charakter, in seiner Reinheit übrig. Ich möchte das nicht Thatsache nennen, denn das Ich bleibt gar nicht als ein gefundenes, als ein Object übrig: sondern, wenn es doch ja nach der Analogie des bisherigen philosophischen Sprachgebrauchs benennt werden sollte, nach welchem sich die bisherige Darstellung der Wissenschaftslehre nur zu sehr gerichtet, und sich dadurch den Verdrehungen der Buchstäbler bloß gestellt — eine Thathandlung.

Was zwischen diesen beiden Endpunkten liegt, ist Object des Bewußtseins lediglich durch Freiheit der Abstraction, und Bildung durch die Einbildungskraft. Ich abstrahire z. B. von dem Besondern der Bäume, die ich etwa gesehen habe; fasse das allen Gemeinschaftliche auf in Eine Vorstellung, und habe den Begriff des Baumes überhaupt. Das Bild des Baumes überhaupt, das mir vorschwebt — ich rede zu denen, die wirklich denken können, und nicht bloße Wörter, die sie gelernt haben, wiederholen — was ist es denn, woher kömmt es denn, von welchem Baume an sich ist es mir denn zugeströmt? Ich meine, es sei ohne allen Zweifel ein Product meiner Einbildungskraft. Ich abstrahire von

dem Besondern alles Erkannten, und habe den Begriff des Dinges überhaupt. Das Bild desselben ist doch hoffentlich auch Product meiner Einbildungskraft? Ich habe, wegen des schon oben aufgezeigten Bedürfnisses, Mich gesetzt, als das Erkennende, in der Erkenntniß dieses Gegenstandes, und eines zweiten, und eines dritten, u. s. f. Ich abstrahire von dem Besondern in jedem Erkennen, und setze Mich als das Erkennende überhaupt, gerade so wie ich vorher einen Baum überhaupt setzte; sondere diese Vorstellung von den übrigen Prädicaten, die ich mir zuschreibe, ab, und fixire sie in dem Begriffe eines Erkenntnißvermögens, oder eines Verstandes, gebe diesem Begriffe ein Bild, und sage: siehe, das ist mein Verstand. Nun bitte ich einen jeden; wie kömmt denn ein Verstand, als Object in mein Bewußtsein? Ist er denn etwas anders, als ein Product meiner Einbildungskraft in ihrer Freiheit, und zwar durch eine höchstzusammengesetzte, und höchstzufällige Operation derselben? Schon die Absonderung eines erkennenden Ich von einem erkannten, das nur insofern Nicht Ich ist, inwiefern diese Absonderung geschieht, war Sache der Freiheit; und nun erst alles übrige? Mir macht es die tödlichste Langeweile, so etwas weitläuftig sagen zu müssen; und doch weiß ich, daß ich dem größten Theile meiner Leser zwar nicht unbegreifliche, aber unglaubliche Dinge sage, weil die Macht der Gewohnheit gegen sie sich empört. — Gerade auf dieselbe Weise, und auf keine andere, kömmt ein Wille, ein Bewußtsein, das Ich selbst, inwiefern es Object des Bewußtseins ist, im Bewußtsein zu Stande. Die-

se Abstracta im Ernste — unsere Philosophen thun es nicht im Ernste, sie thun (innerlich) gar nichts, und was sie reden, verstehen sie selbst nicht — sie im Ernste für wirkliche durchgängig bestimmte Dinge zu halten, ist wahre Schwärmerei, ist der eigentliche Wahnsinn, welcher ja darinn besteht, daß man den Producten seiner Einbildungskraft in ihrer Freiheit, Realität beimißt.

Kömmt denn also kein Verstand, kein Wille im Bewußtsein vor? Ohne Zweifel entsteht mir, wenn ich jene beschriebne Abstraction vornehme, der Begriff dieser Vermögen, und da er mir nur entsteht, inwiefern ich darauf reflectire, werde ich mir desselben auch bewußt. Nehme ich aber diese Abstraction nicht vor, so kommen diese Vermögen nicht zum Bewußtsein. — Aber sie sind ja doch wohl, ich mag mich ihrer bewußt sein, oder nicht, wirklich da? — etwa als ein Verstand, und ein Wille an sich? die sich denn auch wohl, wenn die Wissenschaft nur gut fortrückt, wie sie jetzt zur allgemeinen Erbauung wirklich thut, unter dem Messer des Anatomen finden und in Weingeist werden aufbewahrt werden, so daß unsre Nachkommen einander ein Stück gut conservirten Verstand, und ein halbes Dutzend Kategorieen, auf der Post zuschicken? — Da dieser Unsinn sich nicht weiter in Worten behandeln läßt, so erlaube ich mir, mich nicht auf ihn einzulassen.

Die Wissenschaftslehre geht von dem letztern Endpunkte aus, von demjenigen, was nach vollständiger Scheidung

allein übrig bleibt, und sich nicht weiter auflösen läßt; also, von dem Grundstoffe alles dessen, was je im Bewußtsein vorkommen kann, und aus welchem alles geworden ist, was da ist. Sie geht nach dem ersten Endpunkte hin, nach dem des wirklichen Daseins. Sie macht sonach den Weg der Abstraction zurück, oder vielmehr, sie läßt unter ihren Augen das Ich ihn zurück machen. Dasselbe setzt unter ihren Augen zusammen, was durch die Abstraction getrennt war. So wie der Chemiker die vorher aufgelösten Körper wieder aus ihren Grundstoffen componiret, und nun erst sicher ist, der Natur ihr Geheimniß abgelernt zu haben, so der transscendentale Philosoph. Auf dem Wege der Abstraction können Glieder übersprungen werden, auf dem Wege der Zusammensetzung nie.

Kommen denn nun die Handlungen des Zusammensetzens, die die Wissenschaftslehre auf diesem Wege dem Ich zuschreibt, wirklich vor im Bewußtsein? Ich meine; wenn nämlich jemand diesen Weg der Synthesis, den die Wissenschaftslehre vorzeichnet, wirklich geht, und dabei auf sich reflectirt, wird das, was er innerlich thut, Object seines Bewußtseins. Geht er aber diesen Weg nicht, thut nicht was die Wissenschaftslehre von ihm fodert, dann freilich kömmt nichts dergleichen in seinem Bewußtsein vor, da alles, was zwischen den beiden Endpunkten liegt, nur unter der Bedingung vorkömmt, daß man es setze. Mit den Schmidischen Thatsachen des Bewußtseins verhält es sich nicht anders; daß sonach die Momente der Wissenschaftslehre, und die Thatsachen des Hrn.

Schmid von dem gleichen Range wären, und schlechterdings nicht zu begreifen ist, was es heißen möge, wenn Hr. Schmid die erstern über alles Bewußtsein hinaus vorsetzt.

Aber die ganze Handlung, durch welche das Ich sich selbst und mit, und in sich selbst Alles setzt, was da ist, in ihrer ursprünglichen Einheit und Ganzheit, welche lediglich der Philosoph zersplittert, weil er muß, welche nur er theilweise geschehen läßt, damit er ihr folgen könne — sie geschieht wirklich, sie selbst ist alles, was da ist, und war, und sein wird, und wie irgend etwas ist, ist sie: und darum ist die Wissenschaftslehre eine durchaus reelle Philosophie, in welche, ihrer Natur nach, gar keine Erdichtung durch Freiheit Eingang findet.

Ich wiederhole sonach meine Frage: in welchem Sinne mögen die Schmidischen Thatsachen des Bewußtseins Thatsachen sein sollen, in dem es die Momente der Wissenschaftslehre nicht wären? Vielleicht in der letztern Bedeutung, so daß der Sinn seiner Behauptung dieser wäre: man könne vom Verstand und Willen gar nicht abstrahiren; diese Vermögen seien etwas, das nach vollendeter Abstraction schlechthin übrig bleibe. Wenn dies Hrn. Schmids Meinung ist, so muß er vor jedem, welcher behauptet, er könne allerdings von denselben abstrahiren, wie denn die Wissenschaftslehre dies behauptet, verstummen; er steht wehrlos da: denn wie kann er über die Möglichkeit einer Sache, die er für seine Person nicht vermag, entscheiden? Er muß seinen Satz dann so ein-

schränken: es ist Thatsache meines individuellen, meines Schmidischen Bewußtseins, es hat sich mir durch die leidige Erfahrung genug bewährt, daß ich mit meiner Abstraction nicht über jene Punkte hinaus kann.

Aber das kann Hr. Schmid auch nicht haben sagen wollen; denn er kann allerdings davon abstrahiren, und thut es immerfort vor unsern Augen. Das, wovon man schlechterdings nicht abstrahiren kann, kann nur ein Einziges sein. Herr Schmid stellt ein dreifaches auf, Vernunft, Verstand, Wille. Indem er nun von dem Einen redet, muß er ja indessen von den andern beiden abstrahiren, und thut es in seinem Aufsatze unaufhörlich. Was also in aller Welt mag Hr. Schmid haben sagen wollen?

Die Sache wird noch wunderbarer, wenn man folgendes bedenkt: der Begriff von Verstand und Willen entsteht durch Abstraction, und liegt mitten auf dem Wege der Abstraction, wie wir erwiesen haben, und wie jeder, der die Sache selbst versuchen will, finden wird. Wenn die Abstraction bis zu ihnen sich erhoben hat, ist sie im Schweben, und wird fast unwiderstehlich weiter hinauf getrieben. Woher in aller Welt mag es denn also kommen, daß Philosophen behaupten, von hier aus gehe es nicht höher; daß die bisher so gut von statten gegangene Abstraction gerade hier nicht weiter fort will? Was mag es doch sein, das ihnen eben an dieser Stelle einen Schlagbaum vorzieht? Meine Aufgabe ist nicht gelöst, und der Leser nicht befriedigt, sondern es bleibt im

Innern seiner Seele noch ein geheimer Zweifel zurück, der sich auf den Glauben an die Auctorität der — großen Männer unsers philosophischen Zeitalters gründet, wenn ich nicht noch diese Frage beantworte.

Wir lernen in der Jugend so viele Wörter, ohne etwas bestimmtes dabei zu denken, noch denken zu können. Sie werden demnach mit einem unbestimmten Bilde im Gedächtnisse niedergelegt, und unaustilgbar; wenn nicht frühe innere Selbstthätigkeit einmal wenigstens alles auswirft, bis es einst mit gutem Fug und Grunde, oder etwas besseres an dessen Stelle, wieder aufgenommen werden könne; wenn wir nicht einmal wenigstens in unserm Leben an allem zweifeln, und uns völlig zur leeren Tafel machen. Wer sich nicht bewußt ist, durch diesen Zustand hindurch gegangen zu sein, der sei nur im voraus sicher, daß er mit seinem Philosophiren weder sich selbst noch Andern sehr zur Freude leben werde. Könnte ihm auch irgend ein Genius die reine Wahrheit in die Hand geben, so hälfe ihm dies alles nichts; die Wahrheit würde nie die seinige, da sie nicht aus ihm selbst hervorgegangen wäre, sondern sie wäre und bliebe eine fremde Zuthat. Wenn ein solcher, übrigens mit dem beßten Willen und der emsigsten Thätigkeit von der Welt, in sich selbst einkehrt, alles wegwirft, was seines Wissens durch Freiheit in ihm ist, bleibt ihm immer etwas auf dem Grunde übrig, von welchem er nicht weiß, woher es komme. O, das muß meine ursprüngliche Gestalt sein, denkt er; aber es ist leider nichts mehr, als der Eindruck von seiner Amme, seinen Wärterinnen, seinem Kate-

chismus. Diese haben es erhalten, so wie er; und der Name des großen Mannes, der es zuerst aus tiefer innerer Seele schöpfte, und von dem es durch tausend und aber tausend Hände hindurch bis zu seiner Amme, und in seinen Katechismus herab kam, ist in der Fluth der Zeiten untergegangen. Daher entsteht gleichsam ein Grundsystem, das Erbtheil der Generation von allen vorhergehenden, welches ihr ohne alle eigne Arbeit zu Theil wird, und von welchem der wahre Philosoph stets mit Achtung spricht; unerachtet er selbst ein Nachgebohrner ist, der aus des Vaters Hause geworfen wird, und auf ungewissen Erwerb in die weite Welt ausgeht. Dieses Grundsystem ist für alle gebildete Nationen ziemlich dasselbe; und ihr Räsonnement ist größtentheils weiter nichts, als es nur Revidiren, Combiniren und wieder anders, und noch anders Combiniren jenes ursprünglichen sichern Besitzes. Die Form ändert unaufhörlich, und alle neue Entdeckungen sind für dergleichen Leute nur — neue Moden der Form; jetzt verfertigen sie ihre Tabellen nach mathematischer Lehrart, wird diese Mode alt, nach der Tafel der Kategorieen, nach Quantität, Qualität, Relation, Modalität; der Stoff aber ist immer derselbe uralte Katechismus. Daher die ungemeine Verständlichkeit gewisser Predigten und Vorlesungen und Schriften für die gemeine Classe der Zuhörer, und Leser, von denen der Selbstdenker kein Wort versteht, weil wirklich kein Verstand drinn ist. Wie die alte Kirchengängerin, für welche ich übrigens alle mögliche Achtung trage, eine Predigt sehr verständlich, und sehr erbaulich findet, in welcher recht viele Sprüche und Liederverse vorkommen, die sie auswendig

weiß und nachbeten kann; nicht anders finden Leſer, welche weit über jene erhaben zu ſeyn glauben, eine Schrift ſehr lehrreich und klar, welche ihnen ſagt, was ſie ſchon wiſſen; und Beweiſe ſehr ſtringent, welche darthun, was ſie ſchon glauben. Das Wohlgefallen des Leſers am Schriftſteller iſt ein verſtecktes Wohlgefallen an ſich ſelbſt. Welch ein großer Mann, denkt er bei ſich, es iſt, als ob ich mich ſelbſt hörte, oder läſe.

In dieſes Grundſyſtem gehört denn auch der Satz, daß wir Verſtand und Willen haben. Die mehreſten Katechiſmen lehren ausdrücklich: der Menſch iſt ein Weſen, das Verſtand und Willen hat. Der erſte, der dies geſagt haben mag, fand es in ſich ſelbſt, wußte wie er dazu kam, und war ein großer Mann; es können ſeit ihm tauſend auf dieſelbe Weiſe es gefunden haben, und ſie waren große Männer, wie er. Wer aber hintritt, und ſagt: mir iſt das unmittelbare Thatſache des Bewußtſeins, der beweist gerade durch dieſe Art der Begründung, daß es für ihn nicht wahr iſt, daß für ihn es weder Verſtand noch Willen giebt, daß er die ganze Sache nur von Hörenſagen, nur aus ſeinem Katechiſmus hat.

Jenes Wunder ſonach, an welchem wir Anſtoß nahmen, verſchwindet. Hätten dieſe Philoſophen jene Begriffe durch Abſtraction, ſo würden ſie allerdings wiſſen, wohin der Weg derſelben weiter gehe; aber ſie haben ſie nicht auf dieſem Wege erhalten. Für ſie ſind ſie wirklich ein urſprünglich,

d. h. in ihrer Kindheit von außen her Gegebnes; und ihre Versicherung hat, was sie selbst und ihres gleichen anbelangt, allerdings Grund. Sie wollen nicht täuschen, sondern wissen selbst es wirklich nicht anders. Man thut ihnen noch viel zu viel Ehre an, wenn man ihnen Fehler in der Abstraction zutraut; sie sind daran völlig unschuldig, denn sie haben gar nicht abstrahirt. Sie sind zu nichts tauglich, und befassen sich auch wirklich mit nichts, als damit, das, was nun so da ist, unter allerlei Formen zu präsentiren, zu systematisiren, und wieder zu systematisiren, daß es eine Art bekomme. Wenige sind so aufrichtig, dessen kein Hehl zu haben, und es rund heraus zu sagen, wie Hr. Schmid thut. Dies gereicht ihm zur Ehre, weil er dadurch zeigt, daß er doch wisse, was er eigentlich treibt; welches so mancher nicht weiß; und auch um seiner Collegen in diesem Geschäft willen ist es gut, daß es endlich einmal einer frei heraus gesagt hat.

Siehe da, das sind die angestaunten Männer, von denen du Aufschlüsse erwartest, biederes, lehrbegieriges, aber nur zu langmüthiges teutsches Volk.

Wie verhält denn nun das Schmidische System sich zur Wissenschaftslehre? Ich werde deutlicher, wenn ich das Reinholdische System mit in die Vergleichung hineinziehe. Beide, Herr Reinhold und Herr Schmid, heben ihre Philosophie mit Thatsachen an; der erstere, mit wahrem philosophischen Sinne, um zu den Gründen derselben heraufzusteigen; der leztere, um zu ihren Folgen hinabzu-

gehen, ſie zu ordnen, und über ſie das weitere zu räſonniren. Das Verfahren des erſtern würde der umgekehrte Gang der Wiſſenſchaftslehre ſeyn, wenn nur eine ſolche Umkehrung möglich wäre, und wenn man nur durch das Aufſteigen vom Begründeten zu den Gründen einen höchſten Grund finden könnte. Aber dieſe Reihe iſt ohne Ende. Die Wiſſenſchaftslehre ſteigt von dem letzten Grunde, den ſie hat, zu dem Begründeten herunter; von dem Abſoluten zu den darinn enthaltnen Bedingten, zu den wirklichen, wahren Thatſachen des Bewußtſeins. Sie endet ſonach gerade da, wo Hr. Schmid ſeine Philoſophie anfängt. Denn das thut im Weſentlichen nichts zur Sache, daß ſie des Hrn. Schmids Thatſachen überhaupt nicht für Thatſachen gelten läßt, und ſonach weiter hinabſteigt, als der Punkt liegt, von welchem der letztere ausgeht. Kurz, ſie hört bei dem, was unmittelbare Thatſachen des Bewußtſeins ſind, auf; und Er hebt bei dem, was er für das gleiche hält, an Die Wiſſenſchaftslehre endet mit Aufſtellung der reinen Empirie; ſie bringt an's Licht, was wir wirklich erfahren können, nothwendig erfahren müſſen, begründet ſonach wahrhaft die Möglichkeit aller Erfahrung. Ueber dieſe reine Erfahrung nun kann weiterhin räſonnirt, dieſelbe combinirt, und ſyſtematiſirt werden; und dies heißt mir Wiſſenſchaft, welche da angeht, wo die Philoſophie ſich endet, und von unendlichem Umfange iſt Wiſſenſchaft, und Philoſophie ſind mir ſonach gar nicht einerlei, wie Hrn. Schmid, ſondern zweierlei; und das, was Hrn. Schmid Philoſophie iſt, würde mir Wiſſenſchaft ſeyn. Da ich aber das, was Hr.

Schmid als Object seines wissenschaftlichen Verfahrens aufstellt, theils überhaupt nicht für Erfahrung gelten lasse, sondern für Abstractionen, theils für unreine und ungeläuterte Erfahrung halte, so ist mir des Hrn. Schmids Sache auch nicht einmal Wissenschaft, sondern es ist mir Nichts, ein Ding ohne Namen.

Im Gegentheil ist auch meine Philosophie nichts für Hrn. Schmid aus Unfähigkeit, so wie die seinige mir nichts ist, aus Einsicht. Er kann in das Gebiet, das ich umfasse, nicht hereindringen, er kann keinen Fuß über meine Gränze setzen. Wo ich bin, da ist er nie. Wir haben auch nicht Einen Punkt gemein, von welchem aus wir uns gegenseitig verständigen könnten. Er hat schon ehemals gestanden, daß er die Wissenschaftslehre nicht verstehe. Er hoffte vielleicht, daß sie dadurch abgethan seyn würde. Jetzt scheint ihn sein Geständniß zu reuen, weil er nicht erwartet zu haben scheint, daß ich mich unterstehen würde, es zu glauben: er kann es nicht lassen, mitzusprechen. Ich, der ich ihn sehr wohl verstehe und die Wissenschaftslehre auch verstehe, erkläre mit meinem guten Rechte, daß dieses Nichtverstehen noch fortdauert, und daß er selbst sich wohl nicht einbilden mag, wie weit es gehe. Ich erkläre, daß er auch nicht die leiseste Ahnung, nicht die geringste Spur des Bedürfnisses hat, von dem, was die Wissenschaftslehre fragt, sucht, und giebt. Sei dieselbe an sich, was sie wolle, so ist es doch wenigstens nicht an Hrn. Schmid über sie zu urtheilen; denn sie liegt in einer Welt die für ihn gar nicht da ist, weil ihm der Sinn, durch den

ſie da iſt, abgeht. Wenn ein Gemälde beurtheilt werden ſoll, ſo laſſe man die Sehenden herein; mag es doch immer ganz fehlerhaft ſeyn, nur ſoll mir der Blindgebohrne nicht darüber kunſtrichtern.

Ich bin über dieſes feſt überzeugt, daß Hr. Schmid dieſen Sinn nie erhalten wird, wie man etwa von jungen Männern hoffen kann. Er hat ein halbes Leben hindurch ſeine abſolute Ohnmacht, ſich von dem Gegebnen loszureißen, ſeine völlige Unfähigkeit eine wahre Selbſtthätigkeit zu denken, ſo gezeigt, ſeine geſammten philoſophiſchen Schriften ſind von dieſer Idee, welche die ausſchließende Bedingung des Verſtändniſſes der Wiſſenſchaftslehre iſt, ſo leer, daß man, ohne das geringſte zu wagen, dies im voraus verſichern kann.

Da die Sache ſich ſo verhält, ſo erkläre ich mit meinem vollkommnen, und hier erwieſnen Rechte, alles, was Hr. Schmid von nun über meine philoſophiſchen Aeußerungen, in welchem Fache es auch ſei, da ſie Alle aus dem Einen Geiſte der Wiſſenſchaftslehre hervorgehen, entweder geradezu ſagen, oder von der Seite her in Vorreden, in philoſophiſchen Journalen, und Annalen, in Recenſionen, auf dem Katheder, und an allen ehrlichen, und unehrlichen Orten, inſinuiren wird, für etwas, das für mich gar nicht da iſt, erkläre Hrn. Schmid ſelbſt, als Philoſophen, in Rückſicht auf mich, für nicht exiſtirend.

Ich ſehe nicht, zu welchem Rechtsmittel Hr. Schmid gegen dieſen Annihilationsact ſeine Zuflucht nehmen könnte, als

etwa dazu, daß ich sein System unrichtig dargestellt hätte. Da ich in allem Ernste zu dieser Sache nie zurückkehren will, so erinnere ich im voraus, daß derselbe sich lediglich darauf gründet, daß Hr. Schmid behauptet: es seien unmittelbare Thatsachen des Bewußtseins, daß der Mensch Verstand und Willen habe, und daß diese Vermögen mit einer Natur in Verbindung stehen; über welche Thatsachen keine Philosophie hinausgehen dürfe; und daß die Philosophie darinn bestehe, das Mannichfaltige der erstern, und der letztern in ein System zu bringen. Kann Hr. Schmid nur dies nicht abläugnen, wie er es denn offenbar nicht kann, so bleibt es bei der ergangenen Erklärung.

II.

Einige Bemerkungen über den Gebrauch der Ausdrücke Theoretisch und Praktisch und Theorie und Praxis

Man hört häufig genug über Mangelhaftigkeit unsrer Wortbezeichnung klagen, und es liegt am Tage, daß so manche Verwirrung in dem Reiche der Begriffe nur durch diese Mangelhaftigkeit veranlaßt und unterhalten wird. Gleichwohl fährt man noch immer fort, die verschiedensten Begriffe mit

einerlei Worten zu bezeichnen, und klagt über Gewaltthätigkeit gegen den Sprachgebrauch, wenn ein solches vages Wort zur ausschließenden Bezeichnung eines bestimmten Begriffes gestempelt werden, und dem fehlerhaften Verfahren, mit einem und ebendemselben Zeichen zwei drei auch wohl noch mehrere ganz verschiedne Begriffe zu bezeichnen, Einhalt geschehen soll. Es wird also nicht ganz überflüssig sein, an einem auffallenden Beispiele zu zeigen, wie nöthig es sei, neben der Sorge um Bestimmtheit der Begriffe sich zugleich um Bestimmtheit der Begriffszeichen zu bemühen, und daß man unrecht habe, Ausdrücke, die aus befriedigenden Gründen zur Bezeichnung Eines bestimmten Begriffes ausgesondert worden sind (wie dies von Kant bei den Ausdrücken theoretisch und praktisch, unstreitig geschehen ist), noch immer in dem hergebrachten alten Besitz ihrer Vieldeutigkeit zu lassen, und durch fortgesetzten vagen Gebrauch derselben den Stempel, der ihnen als Begriffszeichen einen bestimmten Gehalt sichern sollte, wieder zu verwischen.

Begriffe werden nur durch Worte für den Verstand fixirt, und zu bestimmten Gegenständen erhoben. So lange sie noch nicht durch ein Zeichen gleichsam festgemacht sind, sind sie nur in einem undeutlichen Bewußtsein vorhanden: sie können zwar durch die Selbstthätigkeit des Verstandes, so oft es erfoderlich ist, zusammengefaßt, und durch Reflexion zum deutlichen Bewußtsein erhoben werden; allein sie zerfallen gleichsam wieder auseinander, sobald jener Act

der Selbstthätigkeit aufhört, und müssen zu jedem neuen Gebrauch neu construirt werden. Durch das Wort aber erhalten sie eine bleibende Existenz; das Wort, das eigentlich nur ein Zeichen des Begriffs ist, stellt gleichsam den Körper vor, durch den die Einbildungskraft den Begriff sich repräsentirt; und nicht bloß die Leichtigkeit sondern auch die Sicherheit, mit der wir einen Begriff handhaben und gebrauchen können, hängt davon ab, daß er durch ein eigenthümliches, treffendes und leicht kenntliches Zeichen fixirt sei.

Wie sehr erschweren wir uns, und wie unsicher machen wir den Gebrauch der Begriffe, indem wir mehrere derselben zugleich an Ein Zeichen anknüpfen! Es ist freilich nicht unmöglich, mit Einem Wort x die Begriffe a und b und c und noch mehrere zu bezeichnen, und bei dem nämlichen Worte bald den ersten bald den zweiten, bald einen dritten oder vierten Begriff zu denken, ohne die Begriffe zu verwirren. Aber das Verhüten einer solchen Verwirrung ist doch nur möglich durch eine eigne, das Denken des Begriffs beständig begleitende Function des Bewußtseins, welche daran erinnert, daß x hier weder a noch b sondern c oder d u. s. w. bedeute. Wird diese Function unterlassen (und es geschieht in der That sehr leicht und darum sehr oft, daß sie unterlassen wird!) so ist jederzeit Gefahr, daß man, durch die Einerleiheit des Zeichens verführt, a oder b mit c oder d verwechsele. Daher kömmt es auch, daß sogar Begriffe, welche die Wissenschaft genau bestimmt, und streng von ein-

ander unterschieden hat, doch in der Wissenschaft selbst oft wieder mit einander vermengt werden. Anderer nachtheiligen Folgen nicht einmal zu gedenken, die mit der vervielfältigten Bedeutung der Begriffszeichen unvermeidlich verbunden sind.

Die Nothwendigkeit, daß jeder einzelne Begriff mit einem eigenthümlichen Wort bezeichnet sein sollte, leuchtet daraus allerdings ein. Aber, läßt sich diese Foderung auch befriedigen? Wir haben unstreitig mehr Begriffe als Worte, und die Anzahl der erstern vermehrt sich täglich durch neue wissenschaftliche Zergliederung des vorhandnen Vorraths; wie soll der geringe Vorrath unsrer Sprachen zureichen, eine Ausgabe von solchem Umfang zu bestreiten? Und dies ist noch nicht einmal alles! Die Hauptschwierigkeit liegt darinn, daß der Sprachgebrauch, der mit seinem Vorrath allzu freigebig gewirthschaftet und unter dem Titel der Synonymen seine Worte verschwenderisch weggegeben hat, zugleich so tirannisch ist, das Gepräge, das er einem Wort aufgedrückt hat, durchaus nicht verwischen lassen zu wollen. Was für ein Wort man also auch wähle, um damit einen Begriff ausschließend zu bezeichnen, so hängt ihm noch meistens eine oder die andre Nebenbedeutung an, die ihm der Sprachgebrauch beigelegt hat und die er auch durchaus nicht verdrängen lassen will.

Auf der andern Seite läßt es sich ausdrücklich als Gesetz für die Wortbezeichnung aufstellen: daß man ein Wort, das der Sprachgebrauch für einen gewissen Be-

griff in Beschlag genommen hat, nicht zugleich zu Bezeichnung eines andern ganz heterogenen Begriffes gebrauchen solle, wenn gleich das Wort seiner etymologischen Bedeutung nach auch diesen andern Begriff richtig bezeichnen würde. Wenn nun überdies die Willkür des Sprachgebrauchs ein Wort zu Bezeichnung zweier ganz verschiednen Begriffe im Gang gebracht hat, und es eben so häufig in der einen als in der andern Bedeutung gebraucht (daß dies bei dem Ausdruck theoretisch und praktisch wirklich der Fall sei, werden wir sogleich sehen): wie soll man da der Wortverwirrung abhelfen, durch die man unaufhörlich der Gefahr ausgesetzt ist, wo nicht die Begriffe selbst zu vermengen, doch von Andern leicht mißverstanden zu werden?

Es wird schwerlich einen andern Ausweg geben, als entweder die eine oder die andere Bedeutung ganz aufzugeben, nur für den Einen Begriff das Wort zu behalten, für den andern ein anderes Wort zu suchen; und es fragt sich dann bloß, welche von den gangbaren Bedeutungen ausgeschlossen, welche beibehalten werden soll.

Im gemeinen (außerwissenschaftlichen) Sprachgebrauch würde es unstreitig große Schwierigkeiten haben, eine gangbare Bedeutung eines Worts außer Umlauf zu setzen. Aber sollte auch in dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch eine eben so unbegränzte Willkür einer nöthigen Verbesserung der Begriffsbezeichnung unübersteigliche Hinderniße in den Weg legen? Wo soll dann die Berichtigung der Sprache ausgehen,

wenn sie in der Wissenschaft selbst keinen Anfang finden kann? Allerdings muß die Sprachverbesserung von den Wissenschaften ausgehen; und überdies kann man mit Recht verlangen, daß der wissenschaftliche Sprachgebrauch auf seinem eigenthümlichen Gebiete die Reformation beginne, und somit auch dem gemeinen Sprachgebrauch ein nachahmungswürdiges Beispiel gebe.

Eine solche Reformation der Begriffsbezeichnung ist aber nur dadurch möglich, daß die Schriftsteller, die eine Wissenschaft bearbeiten, sich vereinigen, Wörter, denen einer oder der andere von ihnen eine eigenthümliche Bedeutung richtig bestimmt hat, auch nur in dieser Bedeutung zu gebrauchen und jeden andern Gebrauch derselben sich zu versagen.

Es wird nicht ohne Nutzen sein, dies bei Gelegenheit wieder in Erinnerung zu bringen; denn es fehlt noch viel, daß es bis jetzt von unsern Schriftstellern allgemein befolgt würde. Ein auffallendes Beispiel davon giebt uns der Gebrauch der Ausdrücke theoretisch und praktisch, die ich unter andern auch darum zu der gegenwärtigen Untersuchung ausgewählt habe, weil vorzüglich an ihnen das Bedürfniß, die Ausdrücke nur zu Bezeichnung des einen ihnen bestimmten Begriffes zu gebrauchen, recht einleuchtend wird. Man giebt zu, daß es sehr zweckmäßig wäre, jene Ausdrücke nur zu Bezeichnung des Begriffes zu gebrauchen, zu dem sie von Kant bestimmt worden sind, und man fährt doch

fort, ſie zugleich in einer andern, freilich von längſther gleichfalls gangbaren, Bedeutung zu gebrauchen. Die Unbequemlichkeiten, die aus dem willkürlichen unbeſtimmten Gebrauch dieſer Ausdrücke entſpringen und die jedem, der über die verſchiedenartige dadurch bezeichnete Begriffe jemals zu ſprechen gehabt hat, fühlbar geworden ſein müſſen, laſſe ich hier unberührt, und komme jetzt zur Sache.

Wir finden die Ausdrücke theoretiſch und praktiſch vorzüglich in dreierlei gleich gangbaren Bedeutungen im Umlauf. Einmal werden ſie einander entgegengeſetzt wie Theorie und Praxis, d. i. wie Wiſſen und Handeln (oder Ausüben des Gewußten). Dann werden ſie aber auch gebraucht, um zwei verſchiedene Arten des Wiſſens zu bezeichnen. Dies letztere geſchieht aber wieder auf doppelte Art. Man theilt nämlich das Wiſſen ſelbſt ein, in theoretiſches und praktiſches Wiſſen, oder in Wiſſen des Theoretiſchen und des Praktiſchen. In jedem der drei Fälle liegt der Eintheilung ein andrer Begriff zum Grunde; mithin müſſen auch die Ausdrücke theoretiſch und praktiſch in jedem der drei Fälle einen andern Begriff bezeichnen. — Ich will vor allen Dingen den dreifachen Gebrauch dieſer Ausdrücke mit Beiſpielen belegen.

In der erſtern angegebenen Bedeutung wird theoretiſch und praktiſch gebraucht in der Redensart: es iſt theoretiſch richtig; womit man häufig nichts anders ſagen will als: es iſt richtig

tig in der Theorie. Eben so sagt man von jemanden: er ist nicht bloß ein theoretischer sondern auch ein praktischer Philosoph, und will damit ausdrücken: er ist nicht bloß in der Theorie, sondern auch in der Praxis, ein Philosoph, d. h. er weiß nicht bloß, was ein Mensch zu thun hat, sondern er handelt auch diesem Wissen gemäß, die Vorschriften des Verhaltens, die er in der Theorie kennt, werden von ihm auch in der Praxis ausgeübt. Dagegen ist die Bedeutung schon zusammengesetzter, wenn man von jemanden sagt: er ist zwar ein guter theoretischer, aber ein schlechter praktischer Arzt; oder umgekehrt: er ist ein guter praktischer, aber ein schlechter theoretischer Arzt. Dies kann soviel heißen: er hat zwar die ganze Wissenschaft der Medicin in ihrem ganzen Umfang (sowohl die theoretische als die praktische Theile dieser Wissenschaft) vollkommen inne, aber es fehlt ihm an Geschick zur Anwendung seines Wissens auf einzelne Fälle; er kennt zwar die Regel vollständig, aber es fehlt ihm die Subsumtion der Fälle unter die Regel. Hier wird theoretisch und praktisch einander geradezu wie Theorie und Praxis entgegengesetzt. Es kann aber auch heißen: er kennt wohl den praktischen Theil der Wissenschaft und hat auch das Geschick, dieses Wissen richtig anzuwenden, aber sein Wissen erstreckt sich nicht weiter als auf die nächsten Theile der Wissenschaft, die der Anwendung auf den Zweck, zu dem die ganze Wissenschaft bloß als Zurüstung betrachtet werden kann (der wirklichen Hervorbringung des Gegenstandes, welcher hier Zweck ist), am nächsten liegt. Hier würden also die

Ausdrücke theoretiſch und praktiſch nicht wie Theorie und Praxis, nicht wie Wiſſen und Handeln, wie Wiſſenſchaft und Anwendung der Wiſſenſchaft, entgegengeſetzt, ſondern ſie bezeichneten beide das Wiſſen, nur der letztere das Wiſſen eines Theils der Wiſſenſchaft im Gegenſaz gegen das Wiſſen der ganzen Wiſſenſchaft, welches unter dem erſtern verſtanden würde. Es heißt aber endlich auch oft ſoviel: er übt die Kunſt mit Geſchick aus, ohne eine genaue wiſſenſchaftliche Kenntniß von den Regeln (der Theorie) der Kunſt zu haben. Dies wird ſonſt auch mit einem einzigen Wort ausgedrückt: er iſt ein bloßer Empiriker; welches man wohl unterſcheiden muß von der Benennung des Empiriſten. Der erſtere, kann man ſagen, verfährt in der Praxis empiriſch, d. h. ohne durch wiſſenſchaftliche Principien geleitet zu ſein; der letztere behandelt die Theorie empiriſtiſch, d. h. er läugnet allen Wehrt der wiſſenſchaftlichen Principien, die in einer empiriſchen Wiſſenſchaft (dergleichen die Medicin iſt) doch nicht a priori ſondern ebenfalls aus Erfahrung geſchöpft ſeien, und mithin einer Veränderung durch fortgeſetzte Erfahrung immerfort unterworfen bleiben, woraus er dann den Schluß zieht, daß man (wenigſtens in einer dergleichen Wiſſenſchaft) überhaupt nichts wiſſenſchaftlich beſtimmen könne und alſo in jedem einzelnen Fall ſich bloß an die Erfahrung halten müſſe.

Man ſieht ſchon aus dieſem einen Beiſpiel des erſtern angegebnen Falles, wie unſicher der Gebrauch dieſer Ausdrücke ſein müſſe. Noch verwickelter aber wird die Bedeu-

tung derſelben durch die beiden andern Fälle, in welchen ſie gebraucht werden, und von denen ich ſogleich Beiſpiele anführen werde.

Schon ein alter Sprachgebrauch hat die Philoſophie eingetheilt in theoretiſche und praktiſche. Aber eben ſo gewöhnlich iſt auch die Eintheilung einer Wiſſenſchaft in einen theoretiſchen und einen praktiſchen Theil. So hat man alſo nicht nur eine theoretiſche und praktiſche Philoſophie, ſondern auch eine theoretiſche und praktiſche Geometrie, Mechanik, Jurisprudenz, Medicin, Anthropologie, Pädagogik u. ſ. w. Es fragt ſich alſo: bezeichnen die Ausdrücke theoretiſch und praktiſch hier in beiden Fällen einerlei Begriff?

Daß man bei der Eintheilung einer Wiſſenſchaft in ihren theoretiſchen und praktiſchen Theil unter dem praktiſchen Theile nicht das Ausüben (die Praxis) deſſen, was in dem theoretiſchen Theile vorgeſchrieben iſt, begreife, verſteht ſich von ſelbſt daraus, weil das Ausüben kein Wiſſen iſt, folglich auch nicht als ein Theil einer Wiſſenſchaft aufgeführt werden kann. Der praktiſche ſowohl als der theoretiſche Theil einer Wiſſenſchaft müſſen alſo beide das Wiſſen betreffen. Wodurch iſt aber das Wiſſen, welches den theoretiſchen Theil einer Wiſſenſchaft ausmacht, von dem Wiſſen, welches den praktiſchen Theil derſelben ausmacht, unterſchieden?

Eben ſo denkt man auch, bei der Eintheilung der Philoſophie in theoretiſche und praktiſche, unter der praktiſchen Philoſophie nicht (wie es in der oben angeführten Benennung des praktiſchen Philoſophen der Fall iſt) an das Ausüben (die Praxis) deſſen, was die theoretiſche Philoſophie enthält. Sondern beide betreffen ebenfalls das Wiſſen. Wodurch iſt aber das Wiſſen, welches die theoretiſche Philoſophie ausmacht, von dem Wiſſen, welches die praktiſche Philoſophie ausmacht, unterſchieden?

Nun kann man aufs neue fragen: iſt hier Philoſophie von Wiſſenſchaft verſchieden, und hat die Eintheilung in theoretiſch und praktiſch in beiden Fällen einerlei Bedeutung? Und, wenn ſie verſchieden ſind, wie ſind ſie verſchieden?

Die Philoſophie kömmt hier bloß in Betracht als eine Wiſſenſchaft; auf ihre höhere Qualität als Wiſſenſchaft der Wiſſenſchaften, daß ſie von einem höhern Standort des Wiſſens ausgeht, wird hier nicht Rückſicht genommen, weil nicht von ihrem Gehalt, ſondern von ihrer Form die Rede iſt. Hier wird alſo Philoſophie von Wiſſenſchaft nicht als verſchieden betrachtet. Mithin fragt ſich nun: hat nicht auch die Eintheilung in theoretiſch und praktiſch bei beiden einerlei Bedeutung?

Unter dem praktiſchen Theil einer Wiſſenſchaft denkt man im allgemeinen eine Theorie (oder die Lehre)

der Anwendung der in dem theoretischen Theil vorgetragenen Wissenschaft. Sollte also die Eintheilung in theoretisch und praktisch bei der Philosophie eben das bedeuten (auf eben demselben Begriff als Eintheilungsgrund beruhen) wie bei der Wissenschaft, so müßte man unter der praktischen Philosophie ebenfalls verstehen, eine Theorie der Anwendung der in der theoretischen Philosophie vorgetragnen Wissenschaft. Daß man aber ein solches Verhältniß der theoretischen Philosophie zu der praktischen niemals angenommen habe, weiß jeder, der die Lehrbücher über theoretische und praktische Philosophie kennt. Die Eintheilung in theoretisch und praktisch hat also nicht in beiden Fällen einerlei Bedeutung; der Eintheilungsgrund muß demnach verschieden sein, und um die eigentliche Bedeutung kennen zu lernen, die jene Ausdrücke in dem einen sowohl als in dem andern Fall haben, müssen wir die zwei verschiedene Eintheilungsgründe selbst aufsuchen.

Man kann das Wissen in zweierlei Rücksicht betrachten, entweder in Rücksicht auf die Form oder in Rücksicht auf den Gegenstand desselben. In beiderlei Rücksicht hat man eine Eintheilung gemacht, die man durch die Ausdrücke theoretisch und praktisch bezeichnet.

So sind es also zwei verschiedne Begriffe, mit denen die Eintheilung in theoretisch und praktisch vorgenommen wird: die Form des Wissens, und der Gegenstand des Wissens. Das Wissen selbst (seiner Form nach) ist

mithin entweder theoretisch oder praktisch; aber auch der Gegenstand des Wissens kann entweder ein theoretischer oder ein praktischer sein.

Die Verschiedenheit der Bedeutung, welche wir bei der Eintheilung der Philosophie in theoretische und praktische, und einer Wissenschaft in ihren theoretischen und praktischen Theil bemerkt haben, läßt sich darnach vorläufig näher bestimmen. Bei der Unterscheidung einer Wissenschaft in ihren theoretischen und praktischen Theil geschieht die Eintheilung nach der Form des Wissens. Eine Wissenschaft heißt theoretisch, inwieferne sie ihren Gegenstand theoretisch; praktisch inwiefern sie ihren Gegenstand praktisch behandelt. Bei der Unterscheidung der Philosophie, in theoretische und praktische, geschieht die Eintheilung nach dem Gegenstand des Wissens; die Philosophie heißt theoretisch, inwiefern sie das Theoretische; praktisch, inwiefern sie das Praktische zum Gegenstand hat.

Der Unterschied zwischen diesen beiden Eintheilungen besteht darinn, daß im letztern Falle zwei verschiedne Gegenstände (entweder das Gebiet der theoretischen oder das Gebiet der praktischen Begriffe) in gleicher Rücksicht (nämlich was sich davon aus Grundsätzen a priori wissen lasse); im erstern Fall hingegen Einerlei Gegenstand (z. B. die Geometrie, die Jurisprudenz u. s. w.) in verschiedner Rücksicht (nämlich entweder in Beziehung auf

das bloße Wissen — Umfassen eines ganzen Gebietes zu einer zusammenhängenden Uebersicht — oder in Beziehung auf das Wissen zu einem von außenher aufgegebnen Zweck) betrachtet wird.

In dem letztern Fall, bei einer Wissenschaft nämlich, ist es im theoretischen sowohl als im praktischen Theile immer Ein Gegenstand (z. B. die Medicin) worüber Betrachtung und Untersuchung angestellt wird; und der Unterschied (den man zu machen pflegt) läge nur darinn, daß der theoretische Theil die Sätze allgemein, nur in Beziehung auf ihre Gründe und auf ihren Zusammenhang vorstellte; der praktische Theil hingegen die Regeln des Verfahrens beim Anwenden jener theoretischen Sätze entwickelte. Oder, man könnte auch sagen, daß der theoretische Theil den Begriff des Objects (der Wissenschaft); der praktische Theil hingegen die Ausführung der Erkenntnisse von dem Object (derselben Wissenschaft) bestimme; daß jener nur die Regeln zur Beurtheilung, dieser zur Hervorbringung des Objects aufstelle. Davon unten noch mehr, wo bestimmt werden soll, was man unter dem Ausdruck theoretisches Wissen und praktisches Wissen verstehe.

Eben so verhält es sich, im umgekehrten Verhältniß, in dem erstern Fall. Bei der Philosophie nämlich ist es Einerlei Wissen, Betrachten und Untersuchen sowohl in der theoretischen als in der praktischen Philosophie, und der Unterschied liegt nur darinn, daß die theoretische Philoso-

phie eine andre Sphäre von Begriffen zum Gegenſtand hat als die praktiſche Philoſophie. Die Form des Wiſſens iſt hier eine und eben dieſelbe in der theoretiſchen ſowohl als in der praktiſchen Philoſophie; es iſt eine und eben dieſelbe Speculation, welche ſowohl die theoretiſche als die praktiſche Philoſophie ausmacht; nicht in der Form der Speculation, ſondern lediglich im Object derſelben liegt der Grund, warum ſie in der einen Rückſicht theoretiſche, und in der andern praktiſche Philoſophie heißt. Die Philoſophie wird nämlich vorgeſtellt als Eine Handlung des Geiſtes (Speculation iſt der gangbare Ausdruck für dieſe Handlung), welche die ganze Sphäre des Wiſſens umfaßt. Dieſe ganze Sphäre des geſammten Wiſſens aber wird gedacht als zuſammengeſetzt aus zwei kleineren Sphären, wovon die eine das Gebiet der theoretiſchen, die andre das Gebiet der praktiſchen Begriffe genannt wird. Die Speculation, inwiefern ſie das erſtere Gebiet zum beſondern Gegenſtand nimmt, heißt theoretiſch; inwiefern ſie das andere Gebiet beſonders betrachtet, praktiſche Philoſophie.

So hätten wir alſo nun den Unterſchied zwiſchen der Eintheilung einer Wiſſenſchaft, in einen theoretiſchen und praktiſchen Theil, und der Eintheilung der Philoſophie, in theoretiſche und praktiſche, inſofern näher beſtimmt, als wir fürs erſte gezeigt haben, daß ein verſchiedner Begriff, in dem einen ſowohl als in dem andern Falle, der Eintheilung als Gegenſtand zu Grunde liege, und fürs andre die Begriffe dieſer zwei verſchiednen Gegenſtände ſelbſt näher beſtimmt haben.

Aber, zwei verschiedne Gegenstände (Begriffe) können doch unter einem gemeinschaftlichen Begriff als ihrem Eintheilungsgrunde stehen, und es fragt sich also nun erst noch, ob es nicht Ein und ebenderselbe Begriff sei, nach welchem in den beiden vorliegenden Fällen die Eintheilung gemacht ist. Und gerade von diesem Umstand hängt die Entscheidung ab, die den eigentlichen Gegenstand dieser Untersuchung ausmacht: wiefern nämlich der zweifältige Gebrauch der Ausdrücke theoretisch und praktisch in der Wissenschaftssprache zulässig sei oder nicht? Ist der Begriff, welcher den eigentlichen Eintheilungsgrund ausmacht, wirklich verschieden, so ist der doppelte Gebrauch jener Ausdrücke offenbar verwerflich, und sie müssen für die eine oder für die andre Eintheilung nicht weiter zur Bezeichnung gebraucht werden.

Wir können jetzt unsre Frage so stellen: Wodurch ist das theoretische Wissen von dem praktischen Wissen unterschieden? und, wodurch ist ein theoretischer Gegenstand des Wissens (ein theoretischer Begriff) von einem praktischen Gegenstand des Wissens (einem praktischen Begriff) unterschieden? Oder bestimmter: nach welchem Begriff wird das Wissen überhaupt eingetheilt in theoretisches und praktisches? und, nach welchem Begriff werden die Gegenstände des Wissens überhaupt eingetheilt in theoretische und praktische?

Man nennt eine Wissenschaft theoretisch, inwiefern sie ihren Gegenstand bloß in Beziehung für das Wissen

(für die Einheit der Erkenntniß) betrachtet, inwiefern das Zusammenfassen des bestimmten Mannichfaltigen, das den Gegenstand derselben ausmacht, das Ordnen desselben zu einer Einheit des Systems (der Anschauung oder des Begriffes), das Bestimmen des Grundbegriffs, welcher das Gebiet der Wissenschaft bestimmt, und das Analysiren dieses Grundbegriffes (worinn die eigentliche Function der Wissenschaft innerhalb ihres Gebietes besteht) nur das Wissen als Wissen (die bestimmte Kenntniß der einzelnen in derselben enthaltnen Begriffe, und leichte Uebersicht des Ganzen in seinen Theilen und des wechselseitigen Verhältnisses von beiden) zum Zweck hat.

Man nennt dagegen eine Wissenschaft praktisch, inwiefern sie ihren Gegenstand in Beziehung auf einen, außerhalb des bloßen Wissens liegenden Zweck betrachtet. Hier bestimmt dieser aufgegebne Zweck den Grundsatz der Wissenschaft, und alle Theile der Wissenschaft werden nur nach ihrem Verhältniß zu jenem Zweck geordnet und bestimmt. Es ist der unterscheidende Charakter des praktischen Wissens, daß es alles auf einen möglichen Gebrauch bezieht. Eine Wissenschaft wird also nur dadurch praktisch, daß sich ihr ganzer Innhalt auf einen möglichen Gebrauch für einen bestimmten Zweck bezieht. Die ganze Einheit der Wissenschaft hängt also hier von der Beziehung auf diesen Zweck ab. In einer praktischen Wissenschaft ist alles nur insofern Glied derselben, als es auf diesen Zweck als mögliches Mittel bezogen wird.

Das nächste Ziel ist hier nun zwar auch ein Wissen, die Kenntniß des ganzen Umfangs der für einen bestimmten

Zweck möglichen Mittel und des ganzen Apparats, der zu Hervorbringung des als Zweck aufgegebnen Gegenstandes erfoderlich ist; und es kann wohl sein, und geschieht auch oft, daß jemand eine solche Wissenschaft studire und inne habe, ohne jemals einen wirklichen Gebrauch zu bezwecken, ohne den als Gegenstand aufgegebnen Zweck jemals selbst hervorbringen zu wollen. Die praktische Wissenschaft ist also für ihn auch ein bloßes Wissen, und sein Zweck bloß Einheit der Erkenntniß. Folglich wäre ja der angegebne Unterschied zwischen theoretischem und praktischem Wissen in der That kein Unterschied, weil das Merkmal, das den Unterschied bestimmen sollte, beiden Theilen zukäme? — Der Einwurf ist gehoben, sobald man nur nicht den Zweck dessen, der eine Wissenschaft studirt, mit dem Zweck, den die Wissenschaft selbst hat, vermengt. Die Wissenschaft selbst erhält allerdings eine ganz verschiedne Form, je nachdem sie den einen oder den andern Zweck hat. In der theoretischen Wissenschaft, wo alles auf die Einheit für die Erkenntniß sich bezieht, geht alles Analysiren, Combiniren, Systematisiren auf die vollständige Darstellung des Grundbegriffs in seiner vollständigsten Entwickelung; und die Form des Wissens wird hier bestimmt nach dem Begriff des Ganzen und seiner Theile. In der praktischen Wissenschaft, wo alles auf die Hervorbringung des aufgegebnen Zweckes sich bezieht, geht alles Betrachten, Untersuchen, Ordnen auf die vollständigste Auflösung des Grundsatzes, der den aufgegebnen Zweck als Postulat ausdrückt; und die Form des Wissens wird hier bestimmt nach dem Begriff von Zweck

und Mittel. Diese Form ist von der Wissenschaft unzertrennlich, und derjenige, der eine praktische Wissenschaft studirt, muß — wenn es ihm auch dabei lediglich um das Wissen, gar nicht um einen wirklichen Gebrauch derselben zu thun ist — doch immer den möglichen Gebrauch vor Augen haben.

Den Begriff dieses Eintheilungsgrundes so bestimmt, zeigt es sich denn, daß es einen theoretischen und praktischen Theil Einer Wissenschaft nicht geben könne, wohl aber eine Eintheilung der Wissenschaften nach jenem Begriff in theoretische und praktische; wenn man nämlich jenen Begriff fernerhin durch diese Ausdrücke bezeichnen wollte. Jede praktische Wissenschaft (in ihrer Vollendung wenigstens) setzt freilich so vielerlei theoretische Wissenschaften voraus, als sie verschiedenartige Mittel und verschiedenartige untergeordnete Zwecke zu ihrem Hauptzweck aufzustellen hat; denn jeder Begriff, er betreffe nun ein (unmittelbares) Mittel, oder einen untergeordneten Zweck, (als mittelbares Mittel) oder ein erfoderliches Instrument, muß doch vollständig bestimmt sein, und vollständig bestimmt kann er doch nur werden auf dem Gebiet der besondern Wissenschaft, zu der er gehört. Je vielfacher und zusammengesetzter also die Zwecke und Mittel sind, die der bestimmte Hauptzweck einer Wissenschaft erfodert, desto mehr bedarf sie theoretischer Wissenschaften, aus welchen sie die bestimmte Begriffe und die bestimmte Kenntniß derselben entlehnen kann. Will man nun alle die Wissenschaften, aus welchen eine praktische Wissenschaft etwas

für die Bestimmung ihres Zweckes entlehnen muß, als Theile dieser Wissenschaft betrachten: so wird eine solche praktische Wissenschaft (die aber nur eine Coagmentation von Wissenschaften und nicht eine Wissenschaft ist, weil sie nicht aus Einem Grundbegriff hervorgeht), freilich theoretische und praktische Theile haben; aber diese Theile werden (als gänzlich heterogen) niemals als Theile Eines Ganzen betrachtet, und also auch nicht als Theile Einer Wissenschaft (worunter jederzeit ein homogenes aus Einem Begriff oder Princip hervorgehendes Ganze verstanden wird) aufgezählt werden können. Ein Beispiel wird dies sehr auffallend zeigen.

Die Pädagogik ist unstreitig eine praktische Wissenschaft, in der eben angegebenen Bedeutung dieses Ausdrucks. Wodurch will man den praktischen Theil derselben von dem theoretischen in ihr unterscheiden? In ihr ist alles praktisch d. h. alles wird in ihr nur in Beziehung auf den Zweck betrachtet, der das erste Postulat dieser Wissenschaft ausmacht. Aber von dem Mannichfaltigen, das auf diesen Zweck in Beziehung gebracht werden kann, liegt der eine Theil in dieser, der andre in jener, der dritte wieder in einer andern Wissenschaft u. s. w. Um nur fürerst sein Subject in körperlicher sowohl als geistiger Rücksicht kennen zu lernen, muß freilich der Pädagoge bald in die Psychologie bald in die Physiologie, bald in die philosophische bald in die medicinische Anthropologie übergehen, er wird im Verfolg seiner Wissenschaft bald aus der Philosophie, bald aus dem Naturrecht bald aus der Moral etwas herholen müssen, mit Einem Wort,

wenn er den ganzen Umfang ſeiner Wiſſenſchaft umfaſſen will, ſo wird wohl keine Wiſſenſchaft übrig bleiben, aus der er nicht zuletzt auch etwas zu Hülfe bedürfte. Sollen deßhalb alle die genannten und nicht genannten Wiſſenſchaften als Theile der Pädagogik aufgenommen werden? Es iſt hier wieder die Rede nicht davon, ob es gut wäre, wenn ein Pädagoge alle dieſe Wiſſenſchaften ſelbſt jede in ihrem ganzen Umfang kennte; ſondern die Frage iſt: welches iſt das eigentliche Gebiet dieſer Wiſſenſchaft? Jenes hat noch nie ein Menſch bezweifelt; ſondern man hat nur immer bezweifelt, ob in dieſem Fall eines Menſchen Leben und Kräfte dazu hinreichen würden, irgend eine Wiſſenſchaft zu umfaſſen, weil dann jede Wiſſenſchaft ein Inbegriff aller Wiſſenſchaften wäre. Aber, wenn die Frage davon iſt, das eigenthümliche Gebiet einer Wiſſenſchaft zu beſtimmen, ſo iſt dies gerade die Aufgabe, die Gränzen ſo zu ſetzen, daß ſie mit den Gränzen weder einer einzelnen und noch viel weniger aller Wiſſenſchaften überhaupt zuſammenlaufen. Und dieſe Gränzbeſtimmung beſteht bei einer praktiſchen Wiſſenſchaft dieſer Art darinn, daß ſie aus jeder Wiſſenſchaft gerade ſo viel nehme, als ſie für ihren Zweck bedarf (welches ſie alsdann dadurch zu ihrem Eigenthum erhebt daß ſie ihm ihre Form ertheilt, d. h. durch die Richtung die ſie ihm auf ihrem Gebiete giebt und durch die Verbindung, in die ſie es mit ihrem Zwecke ſetzt), ohne deßhalb das ganze Gebiet der Wiſſenſchaften, aus denen ſie Sätze entlehnen muß, um dieſer Lehnſätze willen auch zu ihrem Gebiet mitzurechnen.

Dieſer Beſtimmung des Begriffes von theoretiſchem und praktiſchem Wiſſen zufolge kann man alſo zwar die Wiſſenſchaften in theoretiſche und praktiſche eintheilen; man kann auch eine praktiſche Wiſſenſchaft aufſtellen, die mehrere theoretiſche Wiſſenſchaften in ihrem Umfang mit aufnimmt (wie z. B. die Medicin die ganze Anatomie, Phyſiologie u. ſ. w. mit zu ihrem Gebiete rechnet): aber man kann Eine Wiſſenſchaft nicht eintheilen in ihren theoretiſchen und praktiſchen Theil; einer ſchließt den andern ganz aus, weil die Form des Wiſſens ganz verſchieden iſt; und ſie werden alſo immer zwei verſchiedene Wiſſenſchaften bleiben müſſen.

„Aber dieſe Eintheilung iſt doch bei mehrern Wiſſenſchaften eingeführt; es muß ſich alſo doch wenigſtens angeben laſſen, was man damit ſagen wollte, wenn es auch ganz unrichtig wäre.“

Was man mit dem Ausdrucke der praktiſchen Theile einer Wiſſenſchaft bezeichnet, dabei meint man gewöhnlich diejenige Theile derſelben, die der wirklichen Hervorbringung des Zweckes, auf den die ganze Wiſſenſchaft gerichtet iſt, (der Praxis) näher liegen. So rechnet man z. B. die Pathologie, die Therapeutik, die Semiotik, die Arzneimittellehre u. ſ. w. zu den praktiſchen Theilen der Medicin, und wer nur dieſe Theile der Wiſſenſchaft inne hat, in den übrigen Theilen derſelben aber noch ſo ſehr Fremdling iſt, dem ſchreibt man gleichwohl gute praktiſche Kennt-

niſſe zu. Ueber dies letztere will ich hier nicht richten; aber daß jenes näher oder entfernter liegen kein Begriff ſei, der eine philoſophiſche Eintheilung begründen könne, dies leuchtet in die Augen, und überhebt mich der Mühe, gegen dieſen Gebrauch jener Ausdrücke, theoretiſch und praktiſch, noch weiter beſonders zu proteſtiren.

Noch iſt aber eine andere Bedeutung dieſer Ausdrücke, in der ſie zu der Eintheilung einzelner Wiſſenſchaften gebraucht werden, hier anzuführen. Man gebraucht ſie nämlich auch, um diejenige Eintheilung einer Wiſſenſchaft damit zu bezeichnen, für welche man ſonſt die Benennung rein und angewandt hat. So wird z. B. der Geometrie die Feldmeßkunſt als der praktiſche Theil derſelben entgegengeſetzt. Allein die Feldmeßkunſt, als ſogenannter praktiſcher Theil der Geometrie, unterſcheidet ſich von der reinen Geometrie bloß dadurch, daß ſie die Sätze der reinen Geometrie anwendet, d. h. betrachtet in Beziehung auf die Data der Erfahrung, welche bei einem möglichen Gebrauch (Anwendung der Sätze der reinen Wiſſenſchaft in der Erfahrung) vorkommen könnten, und iſt eben ſowohl theoretiſch, als die reine Geometrie ſelbſt. Dieſer Gebrauch des Ausdrucks praktiſch iſt alſo ebenfalls unrichtig, und noch dazu ganz überflüſſig, da gerade dieſe Unterſcheidung durch die aus der Mathematik entlehnten Ausdrücke rein und angewandt vollkommen deutlich bezeichnet wird. Nur muß man hier bemerken, daß der Ausdruck rein, den der Sprachgebrauch auch in einer zweifachen Beziehung vorbringt das einemal im Gegenſatz

gegen angewandt, das anderemal im Gegensatz gegen empirisch), abermals zu einer möglichen Verwechselung der Begriffe Grund enthält, vor welcher man sich zu hüten hat. Nennt man nämlich den Theil einer Wissenschaft so weit sie bloß aus ihrem vorhandenen Grundbegriff ihre Begriffe analytisch bestimmt, den reinen Theil derselben; denjenigen Theil aber, wo sie mit jenen analytisch bestimmten Begriffen Btgriffe von wirklichen Erfahrungsgegenständen (synthetisch) verbindet, um diese durch jene gleichfalls zu bestimmen, den angewandten Theil derselben (welche Bedeutung von rein und angewandt ihrem ursprünglichen Gebrauch in der Mathematik gemäß ist): so kann man auch von einem reinen und angewandten Theil einer empirischen Wissenschaft sprechen. Denn, daß der Grundbegriff der letztern selbst erst aus Erfahrung durch Induction und Abstraction geschöpft, folglich kein Begriff a priori ist, thut hier keinen Eintrag, weil bei dieser Eintheilung nicht von dem Ursprung des Grundbegriffes selbst, sondern nur von dem, was aus dem Grundbegriffe analytisch abgeleitet werden kann, die Rede ist. Dagegen ist allerdings die Rede von dem Ursprung des Grundbegriffes, wenn rein dem empirischen entgegengesetzt wird. Diese Gegensetzung wird lediglich dadurch bestimmt, ob der Grundbegriff ein ursprünglicher oder ein erworbener ist. Eine Wissenschaft heißt rein, wenn der Grundbegriff, von dem sie ausgeht, ein ursprünglicher, ein Begriff a priori; empirisch, wenn ihr Grundbegriff ein erworbener ein empirischer Begriff ist.

Dieſe Unterſcheidung iſt allerdings von Wichtigkeit, weil die Verwechſelung dieſer unterſchiedenen Begriffe (die ebenfalls vorzüglich in der unbeſtimmten Begriffsbezeichnung ihren Grund hat) viele Verwirrung veranlaßt. Wenn ſich z. B. der rationelle Arzt dem empiriſchen (eigentlich müßte es heißen: dem empiriſtiſchen) entgegenſetzt, ſo kann er damit nicht ſagen wollen, weder daß die Grundbegriffe, von denen er ausgeht, Begriffe a priori ſeien, noch, daß das, was er aus dieſen Begriffen bloß analytiſch, nur richtig, ableite, gewiſſer ſein müſſe, als alles, was man in der Erfahrung zu finden glaube. Hier würde der empiriſtiſche Arzt gegen ihn recht haben, ihn daran zu erinnern, daß ſein Grundbegriff, aus dem er argumentire, ſelbſt nur auf Erfahrung beruhe, und mithin durch eine einzige Erfahrung, die ihm entſchieden widerſpräche, als unrichtig widerlegt werden könne. Dagegen hat der rationelle Arzt gegen den empiriſchen die Vernunft auf ſeiner Seite, wenn dieſer den erworbenen Grundbegriffen und den aus Erfahrung abgeleiteten allgemeinern Regeln allen Werth abſpricht, weil man dabei doch niemals zu einer vollſtändigen Gewißheit komme, und man alſo von allem, was aus einem ſolchen allgemeinen Begriff abgeleitet werde, doch nichts gebrauchen könne, ſo lange nicht eine neue Erfahrung die Richtigkeit davon beſtätiget habe, mithin alle Gewißheit doch nur aus Erfahrung unmittelbar geſchöpft werden müſſe. Soll man darum, weil ein Inductionsbegriff zu der Vollſtändigkeit daß das, was aus demſelben bloß analytiſch gefolgert wird, auf apodiktiſche Gewißheit Anſpruch hätte, doch nie gebracht werden kann,

die aus solchen Begriffen abgeleitete Begriffe niemals gebrauchen? Soll man, weil eine Regel, wenn sie auch aus noch so vielen Erfahrungen abstrahirt ist, doch nie so untrüglich wird, einer daraus bloß analytisch abgeleiteten Regel unbestreitbare Gültigkeit sichern zu können, die aus solchen Regeln gefolgerte Regel niemals gelten lassen dürfen? Aber der rationelle Arzt muß dem empirischen zweierlei einräumen: 1) daß die allgemeinen Begriffe, aus denen er argumentirt, zu keiner Zeit vollständig bestimmt sein können; daß vielmehr die Beobachtung, die Abstraction und Induction, die diese Begriffe hervorbringt, ins Unendliche fortgehen müsse, um jene Begriffe durch neue Erfahrungen nicht nur zu bestätigen sondern auch vielleicht zu erweitern; daß folglich alle Sätze seiner Wissenschaft, wieferne sie bloß auf jenen Begriffen analytisch beruhen, schon darum nur eine unvollständige Gültigkeit haben; 2) daß alle die Begriffe, Sätze und Regeln, die er aus jenen allgemeineren Begriffen bloß analytisch herleitet, ihm nicht sowohl unmittelbar für die wirkliche Anwendung (in der Praxis seiner Kunst) als vielmehr dazu dienen sollen, ihn auf neue Erfahrungen (Beobachtungen) für die Wissenschaft (die Theorie) selbst zu leiten, indem er über seine analytische Folgerungen aus Begriffen die Erfahrung befragt, und durch sie eine neue Bürgschaft für die Richtigkeit jener erhält.

Eben so verhalten sich der Rationalist und Empiriſt in allen empirischen Wissenschaften. Der letztere folgert immer gegen den erstern aus dem Begriff einer reinen Wissenschaft (in dem Sinne des Gegensatzes von empirisch), und

wirft ſeine Wiſſenſchaft, weil ſie nicht eine reine (in dieſem Sinne) ſei. Dagegen fehlt der erſtere, bisweilen darinn, daß er, in der Freude über die weitere Ausſichten, die ſich ihm eröffnen, dem reinen Theil ſeiner Wiſſenſchaft (welcher aber nur rein im Gegenſatz des angewandten genannt werden kann) einen Werth beilegt, der nur einer reinen Wiſſenſchaft a priori beizumeſſen iſt.

Anders verhalten ſich der Rationaliſt und Empiriſt in einer reinen Wiſſenſchaft. Der letztere, der hier den Grundbegriff der Wiſſenſchaft ebenfalls erſt analytiſch durch Induction erwerben will, hat hier gegen den erſtern durchaus unrecht. Den Grundbegriff, der ſchlechthin a priori iſt, kann er aus der Erfahrung nimmermehr erlangen; es iſt eine bloße Illuſion, daß er ihn auch nur auf dieſem Wege ſucht; noch vielmehr, daß er ſich zuletzt wirklich einbildet, ihn hier gefunden zu haben; er findet ihn nur darum, weil er ihn (freilich ſich ſelbſt unbewußt) erſt hineinträgt. So z. B. der empiriſtiſche Moralphiloſoph, der das Verfahren des rationaliſtiſchen in Anſpruch nimmt, den oberſten Grundſatz der Moral a priori zu begründen.

Soviel im Vorbeigehen über die Unterſcheidung der Wiſſenſchaften in reine und empiriſche, und die Eintheilung Einer Wiſſenſchaft in ihren reinen und angewandten Theil. Iſt der erſtere Theil rein in dem erſtern Sinne (d. h. aus einem urſprünglichen Grundbegriff), ſo iſt auch der angewandte Theil rein (in dem nämlichen Sinne)

d. h. nicht empiriſch; welches für diejenigen geſagt ſein mag, die darum die ganze Moral z. B. aus dem bloß formalen Grundſatz herausſpinnen wollen, weil ſie fürchten durch jede Anwendung auf einen materialen Begriff die Wiſſenſchaft empiriſch zu machen. Ich kehre zu meinem Hauptgegenſtand zurück.

Die Ausdrücke theoretiſch und praktiſch, von der Form des Wiſſens gebraucht, haben alſo zwar, in den angeführten Beiſpielen aus dem Sprachgebrauch, eine unrichtige Bedeutung; aber ſie laſſen doch eine beſtimmte richtige Bedeutung zu, die wir angegeben haben, und dieſe Bedeutung bezeichnen ſie etymologiſch ganz richtig, ſo daß ſich von dieſer Seite nichts dagegen einwenden läßt.

Gleichwohl hat man Grund genug zu verlangen, daß dieſer Gebrauch dieſer Ausdrücke in dieſer Bedeutung aufgegeben werden ſolle. Und dies bloß darum, weil eben dieſe Ausdrücke, nach einer eben ſo richtigen etymologiſchen Ableitung, einen ganz andern Begriff bezeichnen; einerlei Zeichen aber für verſchiedne Begriffe zu gebrauchen (wenn dieſes auch beide gleich richtig bezeichnete), gegen ein ausdrückliches Geſetz der Begriffsbezeichnung verſtößt.

Dieſer andere Begriff, nach welchem die Philoſophie in theoretiſche und praktiſche eingetheilt wird, betrifft den Gegenſtand des Wiſſens. Das philoſophiſche Wiſſen (welches ſeinem Gehalt nach von dem wiſſenſchaftlichen

Wiſſen verſchieden iſt) wird auch wie das wiſſenſchaftliche Wiſſen in theoretiſches und praktiſches eingetheilt; aber dieſer Unterſchied iſt nicht in der Form, ſondern bloß in dem Gegenſtand. Das philoſophiſche Wiſſen heißt theoretiſch, inwieferne es das Gebiet der theoretiſchen Begriffe; praktiſch, inwieferne es das Gebiet der praktiſchen Begriffe umfaßt. Von dem Eintheilungsgrund dieſer beiden Gebiete habe ich hier nichts beſonderes zu ſagen, da ſowohl der Unterſchied und die Gränzen beider, als die beſtimmte Angabe ihres Innhalts, nicht nur in Kants Kritiken ſondern auch in der Wiſſenſchaftslehre deutlich genug vorgelegt iſt.

Da es nun offenbar iſt, daß die genannten Ausdrücke in der einen Bedeutung, in der ſie im Umlauf ſind, einen ganz andern Begriff bezeichnen, als in der andern und in der dritten, in der ſie ebenfalls gebraucht werden: ſo iſt wohl die Nothwendigkeit, dieſer fehlerhaften Begriffsbezeichnung abzuhelfen, außer Zweifel; es leuchtet von ſelbſt ein, daß man ſich dieſen vieldeutigen Gebrauch dieſer Ausdrücke nicht ferner erlauben ſolle, bei der man einander oft nicht ohne Umſchweife verſteht, bei der es Fälle giebt, wo einerlei Redensart dreierlei Sinn haben kann; es leuchtet ein, daß man nicht ferner einen Sprachgebrauch unterhalten ſolle, welcher zu Zuſammenſetzungen folgender Art wie: theoretiſche Theorie und theoretiſche Praxis, praktiſche Theorie und praktiſche Praxis u. ſ. w. berechtiget, die offenbare Widerſprüche ausdrücken, und doch, ſo lange der vieldeutige Gebrauch der Ausdrücke gilt, von der einen Seite als richtig gelten.

Es wäre also nur noch die Frage, welche von den gangbaren Bedeutungen beibehalten werden solle? Da sie in Rücksicht auf Herkommen und alten verjährten Besitz sämmtlich gleiche Ansprüche haben, auch in Rücksicht auf etymologische Ableitung keine erhebliche Einwendung und kein auszeichnender Vorzug bei dem einen oder dem andern Ausdruck statt findet: so ist daher kein Entscheidungsgrund zu nehmen. Von andern Seiten betrachtet ließe sich auch für die eine Bedeutung sowohl als für die andre noch mancherlei sagen. Ein so verwickelter Streit läßt sich nur entweder durch Vergleich oder durch einen Machtspruch entscheiden; auf jenes aber ist im vorliegenden Falle wohl nicht zu rechnen; es bleibt uns also nur das letztere übrig. Wir entscheiden demnach, auf das Ansehen der kritischen Philosophie, für die Gültigkeit der Bedeutung, der sie jene Ausdrücke ausschließend bestimmt hat. Wir können auf diesen Auctoritätsgrund die Entscheidung um so zuversichtlicher stützen, da unsre Foderung, diesen Sprachgebrauch anzuerkennen, zunächst auch nur an die Bekenner der kritischen Philosophie ergeht, denen wir damit nichts zumuthen, als eine Gleichförmigkeit ihres Wortgebrauchs, die sie ohne Zweifel von selbst würden längst beobachtet haben, wenn ihre Aufmerksamkeit auf diesen vielleicht unbedeutend scheinenden Umstand erregt worden wäre.

Was ich hier gesagt habe, erschöpft freilich nicht den Gegenstand. Dazu wäre unter anderm auch das erfoderlich gewesen, für die Begriffe, denen durch diese Entscheidung ihre bisherige Bezeichnung entzogen würde, andre Ausdrücke zur

Bezeichnung vorzuſchlagen. Allein theils iſt dies ſchon von Kant ſelbſt bei mehreren Gelegenheiten geſchehen; wie er denn namentlich auf den Ausdruck technisch aufmerkſam gemacht hat, welcher in ſehr vielen Fällen das, was man ſonſt durch praktiſch auszudrücken pflegte, ſehr treffend bezeichnet; theils kann man ſich in vielen Fällen dadurch leicht helfen, daß man ſtatt des abgeleiteten Worts das urſprüngliche, das man eigentlich ausdrücken will, ſetzt; z. B. dies iſt richtig in der Theorie, anſtatt: es iſt theoretiſch richtig; anſtatt: dies iſt eine praktiſche Bemerkung, lieber: eine Bemerkung die die Praxis an die Hand gegeben hat u. ſ. w. Ueberhaupt wird es an Auskunftsmitteln, jene Ausdrücke zu erſetzen, nicht fehlen, ſobald man ſich nur ernſtlich darnach umſehen will. In keinem Fall aber kann der Einwurf, daß es dadurch in manchen Fällen ſehr ſchwer ſein werde, jene andern Ausdrücke ſchicklich zu bezeichnen, ein gültiger Grund ſein, es darum beim Alten bewenden zu laſſen. Müſſen wir doch auch ſo manchen andern Begriff, der kein eigenes Wort hat, auf andre Art ausdrücken lernen: ſo laſſe man ſich dieſe Mühe auch hier ſo lange gefallen, bis ſich für dieſe Begriffe eine andre Bezeichnung findet, über die man allgemeiner übereinkömmt. Die bloße Bequemlichkeit kann nie einen Grund abgeben, einen reellen Unterſchied deßhalb aufzuopfern; und, wer nöthig hat, der Sprache, die er ſpricht oder ſchreibt, Gewalt anzuthun, um ſich auszudrücken, der zeigt nur, daß nicht er die Sprache, ſondern die Sprache ihn in der Gewalt habe.

III.

Literarische Anzeigen.

Uebersicht des Vorzüglichsten, was seit 1781 für die Logik geleistet ist.

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Ist die Logik als eine vollendete Wissenschaft zu betrachten?

Bei jedem Versuche in dieser Wissenschaft ist natürlich die Frage: wie viel hat sie durch ihn an Form und an Innhalt gewonnen? Man hat zwar hie wider behaupten wollen, daß die Logik in, ihrem reinen Theile eine vollendete Wissen-

schaft, oder doch der Vollendung nahe sei; allein von dieser Meinung wird jeder zurückkommen, der einzelne Theoricen in derselben mit der gehörigen Genauigkeit prüfen, wer die Regeln der Logik auf viele ihrer eigenen Beweise, Erklärungen u. s. w. anwenden will. Hier müssen also entweder falsche Regeln als wahre aufgestellet sein, oder, wenn dieses nicht wäre, muß ihnen selbst nicht Genüge geschehen sein. In beiden Fällen würde aber die Logik noch mangelhaft sein. Dieses letzte, daß den Regeln der Logik in der Behandlung der Logik selbst nicht Genüge geleistet sei, ist schon im voraus zu vermuthen. Denn ein großer Theil falscher Regeln würde sehr leicht aus ihrem unrechtmäßigen Besitze verdrängt werden können, da sich ihre Unrichtigkeit in den Fällen, wo man sie anwenden wollte, von selbst darthun würde; so wohl als eine falsche Rechnungsregel schon dadurch als falsch erkannt werden würde, daß ihre Anwendung zu Resultaten führte, deren Falschheit aus anderweitigen Gründen klar ist. Es ist vielleicht nicht überflüssig, das Gesagte durch ein Beispiel zu erläutern. Gesetzt man hätte die falsche Regel aufgestellt: daß von zweien allgemeinen Sätzen, deren einer dasselbe Prädicat von einem Subjecte bejahete, was der andere von ihm verneinte, einer nothwendig wahr sein müsse; so würde sich diese Behauptung von selbst widerlegen, wenn man zwei Urtheile, ein allgemein bejahendes und ein allgemein verneinendes von der angegebnen Art aufweisen könnte, die beide falsch wären, wie: Alle Figuren sind Cirkel und keine Figur ist ein Cirkel.

Es erhellt also, daß wenigstens die Logik ihrer Form nach noch keineswegs als vollendet, oder auch als ihrer Vollendung so nahe, anzusehen sei, als man gewöhnlich glaubt.

Aber wird man dann fragen: wenn die Logik ihrer Form, ihrer wissenschaftlichen Darstellung nach so mangelhaft ist,

wie sollte es denn zugehen, daß sich nicht mehr falsche Behauptungen in sie eingeschlichen haben, da die Wahrheit ihrer Behauptungen, wenn sie nicht unmittelbar gewiß ist, nur durch die Richtigkeit der Schlüsse, durch welche sie bewiesen werden sollen, dargethan werden kann. Die Antwort auf diese Frage ergiebt sich zum Theil schon aus dem Vorhergehenden; allein ihrer Wichtigkeit wegen will ich sie in ihrem ganzen Umfange zu beantworten suchen.

Die Regeln, welche die reine Logik aufstellt, lassen sich unter zwei Arten bringen; die eine nämlich giebt unmittelbare Kennzeichen der Wahrheit, und die andere, unmittelbare Kennzeichen der Falschheit an. Jene will ich positive diese negative Denkregeln nennen. Es ist z. B. eine positive Regel, daß dasjenige, was von der ganzen Gattung gilt, auch von jeder Art gelte, eine negative Regel, daß in den Schlüssen der ersten Figur der Untersatz nicht verneinend sein kann. Die negativen Regeln fand man leicht, weil man in Fällen, wo sie verletzt sind, in Irrthum gerieth. Die formale Richtigkeit eines Schlusses z. B. fodert, daß, wenn die Prämissen wahr sind, die Conclusion auch nothwendiger Weise wahr sein müsse. Gesetzt man stieß nun bei wahren Prämissen auf eine Conclusion, deren Falschheit aus andern Gründen ausgemacht war; so war man schon eines Fehlers in der Form des Schlusses gewiß; wenn man gleich den Augenblick nicht sah, worinn er fehlerhaft sei, so konnte man bei einiger Aufmerksamkeit ihn doch auffinden. Ich will ein specielleres Beispiel nehmen. Gesetzt jemand machte einen ersten Schluß in der ersteren Figur mit einem verneinenden Untersatze, und fand, daß die Conclusion falsch sei; so konnte er leicht davon überzeugt werden, daß ein solcher Schluß einen Fehler in der Form haben müsse. Er fand diesen Fehler bestimmt auf, wenn er in andern ähnlichen Beispielen, die

er nahm, wiederum auf eine falsche Conclusion stieß, wenn er z. B. schloß:

Alle Cirkel sind Figuren
Kein Triangel ist ein Cirkel
Also ist ein Triangel keine Figur;

Oder wenn er etwa glaubte, daß eine bejahende Conclusion gefolgert werden könnte, so würde er durch folgenden Schluß

Alle Adler sind Vögel
Kein Fisch ist ein Adler

Also, alle Fische sind Vögel; davon überzeugt, daß nichts geschlossen werden könne, wenn der Untersatz eines Schlusses in der ersten Figur verneinend ist: oder die negative Regel war gefunden, in einem Schlusse der ersten Figur dürfe der Untersatz nicht verneinend sein.

Wenn man auf diese Art gleich negative Regeln des Denkens fand, so erkannte man sie doch nicht aus ihrem eigentlichen Grunde, aus ihrem Zusammenhange untereinander. Auf diese Art hat Aristoteles in seiner Analytik den größten Theil der negativen Regeln des Denkens dargethan. Die positiven Regeln hielt man mehr durch ein Gefühl, welches eine dunkele, unentwickelte Erkenntniß begleitet, als durch eine bestimmte, deutliche Einsicht der Gründe für wahr und suchte hinterher Beweise für sie. Die Logik konnte daher schon eine geraume Zeit hindurch bearbeitet sein, und doch noch nicht den Grad der wissenschaftlichen Vollkommenheit erreicht haben, nach dem man strebt.

Auch in Ansehung ihres Innhalts, ist die reine Logik noch nicht erschöpft, und möchte es vielleicht eben so wenig werden, als irgend eine andere Wissenschaft. Wenn man

jene Behauptung, daß die Logik ihrem Inhalte nach als vollendet zu betrachten sei; selbst von Schriftstellern, welche diese Wissenschaft behandelt haben, höret; so könnte man leicht, auf die Vermuthung gerathen, daß ihnen die Werke eines Lamberts und Segners, mit welchen sie vor allen genau bekannt sein sollten, nicht mit dem gehörigen Fleiße studirt haben. Ich berufe mich mit Fleiß hier auf Segner, da vielleicht niemand sich mehr auf die reine Logik eingeschränkt, als er, und man ihm auch nicht den Vorwurf machen kann, daß er in die Ontologie oder andere Wissenschaften abgeschweift sei.

Ich hielt es für nöthig, die Frage, ob die reine Logik als eine vollendete Wissenschaft zu betrachten sei, oder nicht, im voraus zu beantworten, weil, wenn jenes wäre, von keiner Geschichte derselben in den neuern Zeiten die Rede sein könnte, und ich mich doch bemühet habe, Data zu dieser Geschichte in der nachfolgenden Reihe von Anzeigen niederzulegen. Daß die angewandte Logik noch nicht vollendet sei, bedarf um so weniger eines Beweises, da diese auf Grundsätzen der Erfahrungsseelenlehre beruhet, welche niemand, als eine vollendete Wissenschaft zu betrachten, sich wird einfallen lassen.

Zweiter Abschnitt.

Was hat die Vernunftkritik für die Logik gethan?

Da die logischen Schriften, welche nach der Vernunftkritik erschienen sind, angezeigt werden sollen; so müssen vorher die Verdienste jenes unsterblichen Werkes um die Logik untersucht werden. Die Kritik der reinen Vernunft unterschied Sinnlichkeit und Verstand, in dem weiteren Sinne

als ursprüngliche Erkenntniß vermögen, um die Vorstellungen, welche sie a priori enthalten, und die objective Gültigkeit derselben zu bestimmen. Vorstellungen, welche der Verstand a priori enthält, können aber nur insofern auf Gegenstände gehen, als der Verstand diese nach einer gewissen Regel denkt, oder über sie urtheilt. Die Kritik der reinen Vernunft müßte daher die einzelnen Denkformen bei den Urtheilen, oder die Urtheile ihrer Form nach, selbst aufstellen, um durch diese so viele Verstandesbegriffe zu finden, nach welchen jene Gegenstände überhaupt gedacht werden könnten. Die Aufstellung jener Denkformen und der verschiedenen Arten der Urtheile ist aber in der Vernunftkritik als ein bloßes Lemma aus der reinen Logik zu betrachten. Denn indem sie die einzelnen Urtheilsformen aufstellt, sagt sie nichts weiter, als daß, wenn man von der Materie eines Urtheils abstrahirt, alles zur Form desselben gehörige sich unter vier Titel bringen lasse, von denen ein jeder wiederum drei Momente unter sich befasse. *) Die Vernunftkritik hätte dieses beweisen müssen, und wenn sie es bewiesen hätte, so hätte sie es doch aus nichts anderem, als aus Principien der reinen Logik beweisen können. Ist es also der Vernunftkritik gleich nicht gelungen, den Verstand, wie sie sich ausdrückt, auszumessen; so hat sie doch das unstreitige Verdienst auf diese Ausmessung aufmerksam gemacht und für die Zukunft eine systematischere Bearbeitung der Lehre von den Urtheilen veranlaßt zu haben.

Ein zweites Verdienst der Vernunftkritik ist meiner Meinung nach größer, ich meine die richtigere und genauere Absonderung der reinen und angewandten Logik. Wenn diese

*) Kritik der reinen Vernunft. Zweite Aufl. S. 95.

Abtheilung gleich von mehreren Logikern z. B. von Wolf, Baumgarten, und andern, mit ziemlicher Genauigkeit getroffen, und die Logik gewöhnlich unter den Titeln, theoretischer und praktischer Logik in zwei große Abschnitte zertheilt war, so waren die Gränzen von beiden doch nur undeutlich angegeben. Daher war es kein Wunder, daß in dieser Abtheilung sich keine Uebereinstimmung unter jenen Logikern fand. Reimarus, der immer noch zu den scharfsinnigsten Bearbeitern der Logik gehört, bringt z. B. in den theoretischen Theil seiner Logik noch vieles, was in den praktischen gehört, z. B. von der Erzeugung der Begriffe aus der Empfindung, und vieles in den praktischen Theil, was in den theoretischen gehört hätte, z. B. die ganze Lehre von den Beweisen, von den Urtheilen, welche unmittelbar gewiß, und welche durch einen Beweis gewiß gemacht werden müssen.

Bei jedem anzuzeigenden Werke ist, wie schon vorhin gesagt, natürlich die Frage: ob durch dasselbe die Logik an Innhalt, oder an wissenschaftlicher Darstellung gewonnen habe? Diese letzte Frage enthält wiederum zwei speciellere in sich. Denn eine Wissenschaft, wie die Logik, kann eines Theils durch strengere Beweise einzelner Lehrbehauptungen, genauere Bestimmung einzelner Begriffe u. s. w. mit einem Worte in einzelnen Theilen, und auf der andern Seite durch eine systematischere Anordnung des Ganzen gewinnen. Es kann nämlich die eine dieser Vollkommenheiten ohne die andere, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, bestehen. Denn es können einzelne Lehrbehauptungen auf das schärfste bewiesen, diese oder jene Begriffe auf das genaueste bestimmt sein, obgleich die Zusammenstellung des Ganzen noch sehr mangelhaft ist; und auf der andern Seite kann die beobachtete Ordnung gut sein, wenn sie gleich nicht zu einer genaueren Bestimmung

der einzelnen Begriffe, und einem schärferen Beweise der einzelnen Lehrsätze, welche durch sie möglich gewesen wären, benutzt sein sollte.

Bei der Anzeige derjenigen Werke, welche auf die eine oder die andere Art sich um die Logik verdient gemacht, werde ich ausführlicher sein, von andern hingegen weniger sagen, und mich oft auch darauf einschränken, bloß ihren Titel anzuführen.

Ich werde bei den Schriften der ersten Art eben so freimüthig die Mängel, welche ich an ihnen gefunden, anzeigen, als ich bemüht sein werde, auf ihre Vorzüge aufmerksam zu machen.

---

1) Daniel Wittenbach praecepta philosophiae logicae. Amstelaedami, 1781.

Dieses Buch zeichnet sich zu seinem Vortheile durch einen deutlichen und bestimmten Vortrag einzelner Lehren aus, wenn gleich zu wünschen wäre, daß die einzelnen Lehren zum Theil in eine bessere Ordnung neben einander gestellt wären. Auch enthält es in einzelnen Abschnitten, besonders für die angewandte Logik, z. B. (p. 111. cap. VIII.) von dem Zeugnisse, viele schätzbaren Anmerkungen.

Viele Abschnitte, welche in ein Lehrbuch der Logik wohl eigentlich nicht gehören möchten, wie (p. 111. cap I. §. 7-10) in der Methode der Stoiker, des Aristoteles, u. s. f. lieset man indeß mit Vergnügen, weil nicht allein alles aus den ersten Quellen geschöpft, sondern auch auf eine sehr deutliche Art dargestellt ist.

Für den Bearbeiter einer Geschichte der Logik, ist dieses Buch übrigens noch wichtiger als für den Logiker selbst, da es für die ältere Geschichte dieser Wissenschaft viele gute Materialien enthält.

2) Institutiones logicae et metaphysicae, auctore Io. Georg. Henr. Federo. Editio altera emendatior. Goettingae, 1781.

Da diese Ausgabe von der ersten (vom Jahr 1777) in der Hauptsache nicht verschieden ist; so gehört eine ausführlichere Beurtheilung derselben nicht hieher. Rec. findet es zweckmäßig, daß Hr. F. der Logik selbst einen kurzen Abriß der Erfahrungsseelenlehre vorausschickt, da auf dieser doch die angewandte Logik zum Theil beruhet; nur hätte er gewünscht, daß die reine Logik von der Psychologie mehr abgesondert wäre. Auch hat es des Rec. ganzen Beifall, daß der Verf. eine kurze Geschichte der Logik dem Grundrisse derselben angehängt hat. Die Geschichte einer Vernunftwissenschaft sollte überhaupt immer mit dem Unterrichte in ihr verbunden, und zwar sollte sie ihm angehängt, nicht vorausgeschickt werden.

3) Johann Heinrich Lamberts logische und philosophische Abhandlungen. Zum Druck befördert von Johann Bernoulli. Erster Band. Berlin und Dessau, 1782.

Eine genauere Anzeige dieser Abhandlungen gehört nicht hieher, da nur ihre Herausgabe in die Periode der hier anzuzeigenden Schriften fällt; sie aber vor derselben abgefaßt sind, indem ihr Verf bekanntlich schon im Jahre 1777 verstorben. Da der zweite Theil dieser Abhandlungen schon vierzehn Jahre

vergebens erwartet ist; so giebt Rec. die Hoffnung auf, ihn zu sehen.

4) Philosophische Aphorismen u. s. w. von Ernst Platner. Erster Theil. Zweite Auflage. Leipzig, 1784.

Die Logik ist in dem ersten Theile des Buchs enthalten. Der Begriff, den der Verf. von ihr giebt, wenn er (§. 14.) sagt: „sie sei eine pragmatische mit Grundsätzen und „Regeln für Wahrheit und Irrthum begleitete Geschichte des „menschlichen Erkenntnißvermögens;" läßt schon vermuthen, daß die reine von der angewandten Logik nicht gehörig abgesondert sei, oder vielmehr man sollte daraus schließen, daß die Regeln des Denkens, als der Gegenstand der reinen Logik, nur beiläufig angeführt seien. Dieses ist aber nicht der Fall. Denn in dem dritten Hauptstücke: Von der Vernunft, oder von den Wirkungen der höheren Erkenntnißkräfte, findet man die Lehren von den Begriffen, Urtheilen und Schlüssen, jede insbesondere, abgehandelt, wenn gleich die Sprachfähigkeit und der Ursprung der Sprache nicht hieher gehören möchte. Denn obschon die Sprachfähigkeit in der Vernunft gegründet ist; so ist sie doch nicht in derselben allein gegründet. In den Abschnitten, welche der reinen Logik gewidmet sind, wäre mehr Bestimmtheit und Deutlichkeit des Ausdruckes zu wünschen, ingleichen, daß der Verf. nicht ohne Noth, von dem hergebrachten philosophischen Sprachgebrauche abgienge. S. 537 z. B. werden die Erklärungen, welche man sonst Nominalerklärungen, oder Sacherklärungen nennt, sehr unschicklich empirische genannt. Der Verf. verweiset hier zwar auf §. 517; allein daselbst wird unter einem empirischen Begriffe ein solcher verstanden; der das Vorhandensein einer Sache vorstellt. Thut dieses aber irgend eine Erklärung, erklärt

sie ihren Gegenstand als vorhanden; oder läßt nicht vielmehr jede Erklärung das Vorhandensein des Gegenstandes dahin gestellt sein? Eben so ist nicht abzusehen, was dadurch gewonnen wird, wenn er §. 516 die Vorstellung, daß ein Begriff diese bestimmten Arten unter sich befaßt, oder mit den Worten des Verf. zu reden, „Begriffe von den zufälligen „Beschaffenheiten oder Unterarten„ einen genealogischen Begriff nennt. Rec. hat hier mit Fleiß die Worte des Verf. angeführt, um den Vorwurf der Undeutlichkeit im Ausdrucke, welchen er demselben machte, zu beweisen. Es ist nämlich möglich, daß ich von allen unter einer Gattung enthaltenen Arten, und von den zufälligen Beschaffenheiten eines Objects Begriffe habe, ohne mir jene als Arten der Gattung, und diese als zufällige Beschaffenheiten vorzustellen, in diesem Falle aber würde ich doch nach dem Sinne des Verf keinen genealogischen Begriff haben, da nach §. 555 Eintheilungen wörtliche Ausdrücke genealogischer Begriffe sein sollen. Auf diese Undeutlichkeit im Ausdrucke schiebt es Rec., wenn er auf Stellen stößt, wo offenbare Unrichtigkeiten vorkommen würden, wenn man sie wörtlich verstehen sollte, wie z. B. §. 640, die Erklärung des terminus minor oder, wie Hr. P. ihn nennt, des Unterbegriffs. Der Mittelbegriff wird hier durch denjenigen erklärt, auf welchen sich der Unterbegriff (terminus minor) bezieht, und dieser Unterbegriff durch denjenigen, der in dieser Beziehung aus dem Mittelbegriffe genommen ist.

Da der Verf. die Logik eine Geschichte des Erkenntnißvermögens nennt, so war zu erwarten, daß sie mit empirischer Psychologie sehr vermischt sein würde. Der Verf. hat uns nicht allein diese, sondern überdem auch einen großen Theil einer rationalen Psychologie gegeben. Rec. wurde ungerecht gegen den Verf. sein, wenn er es mit Stillschwei-

gen übergehen wollte, daß dieses Buch, jener Mängel ungeachtet, sehr reich an scharfsinnigen Bemerkungen für die reine Logik, und noch reicher für die angewandte sei, und daß auch der logische Theil dieses Buches durch die vielen Beiträge zur Geschichte der Logik einen vorzüglichen Werth hat.

5) Io. Aug. Henr. Ulrich Institutiones Logicae et Metaphysicae. Ienae, 1785.

Herr Ulrich ist einer der ersten, die die kritische Philosophie in ihren Lehrbüchern benutzt haben. Die Logik, deren Anzeige bloß hieher gehört, nimmt 280 Seiten ein. So sehr es nach des Rec. Einsicht dem Herrn U. gelungen ist, einzelne Behauptungen der Vernunftkritik weiter zu erläutern und anzuwenden, so kann er doch nicht absehen, wie es zugegangen, daß er die empirische Psychologie und Metaphysik in mehreren Abschnitten mit der Logik vermengt habe. Besonders ist dieses bis zu S. 115 geschehen, wo der Verf. den größten Theil der Erfahrungsseelenlehre eingeschaltet hat, und mehr, als zum Verständniß der angewandten Logik erfoderlich sein möchte. Aber auch in dem Verfolge geschiehet dieses noch. Denn §. 237 kömmt ein Capitel, de veritate sensorum et de Idealismo. Die Frage über den Idealismus ist, wenn sie überhaupt zu den beantwortlichen gehört, bloß metaphysisch, nicht logisch. Denn sie betrifft nicht die Wahrheit einer angestellten Erfahrung; sondern die Bedeutung aller Erfahrung überhaupt; indem der Idealist nicht die Erfahrung überhaupt läugnet, sondern nur behauptet, daß außer dem vorstellenden Subjecte ihr nichts zum Grunde liegen könne. Die einzelnen logischen Begriffe und Lehrsätze findet Rec. hier vollständiger angegeben, als in vielen andern Lehrbüchern der Logik, aber nicht immer so zusammengestellt, als es eine wissenschaftliche Behandlung des Gegenstandes allerdings erfodert

hätte. Rec. beruft sich, um dieses zu beweisen, auf die Lehre von dem ordentlichen Vernunftschluß (§. 184 und folgende). Hier geht der Verf. von dem Begriffe aus, daß Schließen heiße, ein Urtheil durch Vergleichung seiner Begriffe mit einem dritten Begriffe herausbringen. Wenn es gleich fehlerhaft ist, dieses in die Erklärung zu bringen, da es eigentlich erst durch einen Beweis aus ihr hätte hergeleitet werden sollen; so will Rec. dieses nicht rügen, da es ein Fehler ist, der sich in so vielen andern theils früheren, theils gleichzeitigen Lehrbüchern der Logik findet; aber wenn die Regeln der Schlüsse immer bloß beiläufig aufgestellt werden; so kann er dieses nicht billigen. Der Verf. giebt §. 188 die allgemeine Regel für die Richtigkeit der Schlüsse, welche auch Ploucquet für sie angab, nämlich: es müsse der Mittelbegriff in beiden Prämissen genau derselbe sein, und in der Conclusion die beiden übrigen Begriffe nicht anders, denn in den Prämissen genommen werden. Nun sagt er z. B. bei einer jeden Figur, die Logiker geben folgende Regeln an, wovon er alsdann hinzufügt, daß sich von ihnen aus jener aufgestellten Regel der Grund angeben lasse. Allein 1) ist ja jene Regel selbst nicht bewiesen. Denn so einleuchtend möchte sie von selbst nicht sein, als der Verf. glaubt; und dann 2) erhellt bei dem von dem Verf. beobachteten Verfahren keineswegs, ob jene Regeln vollständig angegeben sind, oder nicht.

Uebrigens verdient der logische Theil dieser Schrift wegen der vielen scharfsinnigen Bemerkungen des Verf. genau gelesen zu werden, und ist insbesondere dazu brauchbar, sich vermittelst desselben mit dem Vorzüglichsten, was für die Logik bis dahin gethan war, bekannt zu machen.

Rec. glaubt, daß die Literatur keiner Wissenschaft mehr vernachläßiget wird, als die Literatur dieser Wissenschaft, so

viel auch aus ihr zu schöpfen wäre, und ergreift daher mit Vergnügen die Gelegenheit, auf diesen Theil der Schrift aufmerksam zu machen.

6) Versuch einer Logik für den gesunden Verstand, von H. M. F. Ebeling. Berlin, 1785.

Gehört bloß in die angewandte Logik, möchte aber schwerlich irgend etwas Neues enthalten.

7) Einleitung in die Seelenlehre, von Jacob Friedrich Abel. Stuttgart, 1786.

Die Logik ist von §. 271-689 mit der Seelenlehre verwebt. Mit welchem Rechte dieses geschehen sei, will Rec. nicht entscheiden; sondern nur bemerken, daß es auch diesem Theile des Buchs nicht an guten und mitunter scharfsinnigen Bemerkungen fehlt; wiewohl auch sehr vieles in demselben vorkömmt, was nicht hinlänglich bestimmt ist. Wenn es z. B. §. 387 heißt: wenn man ein Urtheil voraussetze, und dazu den Grund suche; so erhalte dieser Schluß den Namen eines Beweises; so ist es etwas sehr zufälliges, daß dieser Grund zum Urtheile gesucht sei, da jeder richtige Schluß, mithin auch wenn er ohne Absicht gemacht wird, den Beweis seiner Conclusion enthält. Eben so gesteht Rec., daß er nicht weiß, was der Verf. §. 388 mit den materiellen und formellen synthetischen Beweisen will. Am meisten hat der Verf. Platners Aphorismen, jedoch sehr mit Auswahl, benutzt.

8) Logik und Metaphysik, von Joh. Georg Heinr. Feder. Sechste Auflage. Göttingen, 1786.

Von dem logischen Theile dieses Buchs gilt eben das, was von den institutionibus logicis des Verf. (nr. 1.) bemerkt ist.

9) Versuch einer kleinen praktischen Kinderlogik, welche auch zum Theile für Gelehrte und Denkende geschrieben ist. Von Carl Philipp Moritz. Berlin, 1786.

Als Anleitung, wie man mit Kindern eigentliche Denkübungen anstellen soll, ist dieses Buch nicht ohne Werth. Für die eigentliche Logik möchte schwerlich w... Erhebliches darinn zu finden sein.

10) Federi institutiones logicae. Ed. III. Goett. 1787.

Rec. weiß zu dem, was oben bei der ersten Auflage dieses Buchs (nr. 1.) gesagt ist, nichts hinzuzusetzen, da er sich nicht auf eine speciellere Anzeige einlassen darf.

11) Praktische Logik für junge Leute, welche nicht studiren wollen. Von Villaume. Liebau, 1787.

Der Verf. sagt in der Vorrede, daß er sich allein auf das Materielle eingeschränkt habe. Dieses kann nichts anderes heißen, als daß er, statt der eigentlichen Denkregeln, die der Gegenstand der reinen Logik sind, und statt der Erkenntnisse, welche von den Bedingungen handeln, unter welchen von uns die Denkregeln angewendet werden, nur richtige Erkenntniß von denen Gegenständen gegeben habe, in Ansehung deren wir gewöhnlich irren, und eben dadurch zu mehreren andern Irrthümern verleitet werden. Wirklich handelt auch der Verf. von dem moralischen Sinne, Kunstwerken u. dgl.; allein es ist doch nicht alles formelle ausgeschlossen, So gering die Verdienste des Buches auch in Ansehung des letztern sind; so wenig kann man ihm doch das Lob absprechen, zur angewandten Logik viele gute Beiträge gegeben zu haben.

12) Grundriß der allgemeinen Logik, von L. H. Jakob. Halle, 1788. (Kam auch mit der Metaphysik unter dem gemeinschaftlichen Titel heraus: Grundriß der allgemeinen Logik und kritische Anfangsgründe zu einer allgemeinen Metaphysik ꝛc.)

Recensent freute sich, in diesem Lehrbuche die Gränzen der reinen und der angewandten Logik bestimmt vorgezeichnet zu sehen (§. 36. 37.), wenn sie gleich nicht überall genau beobachtet sind. Denn, wenn z B. §. 44 gesagt wird: daß Bedingungen der Vorstellungen auch Bedingungen der zu erkennenden Gegenstände sind; so gehört dieses in keine, also auch nicht in eine reine Logik, sondern vielmehr in die Metaphysik. Eben sowohl gehört die §. 173-180 vorgetragene Lehre von den Zeichen nicht in die reine, sondern in die angewandte Logik. Denn der Grund, warum Zeichen zu unserem Denken nothwendig sind, liegt in dem Verhältnisse, worinn bei uns Verstandesvorstellungen zu denen sinnlichen, und überhaupt den bildlichen stehen. Dieses Verhältniß erkennen wir aber nur aus Erfahrungen, welche in die empirische Psychologie gehören. Der Verf. würde unstreitig sein Buch noch zu einem höheren Grade der Vollkommenheit erhoben haben, wenn er mehr durchgängig die synthetische Methode befolgt hätte. Allein an vielen Orten sind die Begriffe mehr analytisch, als synthetisch, oder, wie der Verfasser es nennen würde, mehr regressiv als progressiv zusammen geordnet, z B. §. 41 und §. 50, verbunden mit 55. In dem ersten von den beiden zuletzt angegebnen §. §. wird Wahrheit durch die Uebereinstimmung mit einem Gegenstande erklärt, und in dem letzten erst der Begriff der Uebereinstimmung gegeben. Vermuthlich hat dieser Fehler bloß in einem Fehler vorhergehender Lehrbücher der Logik seinen Grund, wo alles, was man von der synthetischen und analytischen Methode sagte, fast

einzig und allein auf die Beweise eingeschränkt, und nicht mit von der Zusammenstellung der Begriffe behauptet wurde.

Die Vernunftkritik hatte behauptet, daß alles, was zur Form eines Urtheils gehöre, sich unter Quantität, Qualität, Relation und Modalität zurückführen lasse. Es gereicht der Gründlichkeit des Verf. zur Ehre, hiefür §. 189, 190 einen Beweis und überdies eine genauere Bestimmung dieser Begriffe versucht zu haben, wenn der Rec. gleich nicht ganz mit diesem Beweise zufrieden sein kann. „Wenn man, heißt „es daselbst, von dem Innhalte der Urtheile gänzlich abstrahirt; „so läßt sich dem Begriffe des Urtheils gemäß folgendes an „demselben unterscheiden: 1) Quantität, oder der Umfang der „zu vergleichenden Vorstellungen (oder richtiger das Verhält„niß des Umfangs; einer Vorstellung zu demjenigen, was „durch sie in einem Urtheile gedacht wird); 2) die Quali„tät, oder die Art und Weise, wie die Vorstellungen sich „zur Einheit verhalten; 3) Relation, oder das Verhältniß, „in welchem die zu vergleichenden Vorstellungen gegen einan„der stehen; 4) Die Modalität, d. i. das Verhältniß des „ganzen Urtheils zu dem Bewußtsein des (urtheilenden) Sub„jects." Rec. ist deßhalb mit dieser Aufzählung und ihrem Beweise nicht zufrieden, weil 1) die Quantität, so wie sie hier bestimmt ist, keinen Eintheilungsgrund der Urtheile angeben kann, wozu sie doch der Verf. gleich darauf (§ 191) braucht; denn so wie die Quantität der Vorstellungen hier bestimmt ist, muß natürlich der ganze Umfang einer Vorstellung von einem Urtheile genommen werden. 2) Unterscheidet sich hier Qualität und Relation nicht. Qualität, sagt zwar der Verfasser, ist die Art und Weise, wie sich die Vorstellungen zur Einheit verhalten, und Relation das Verhältniß, in welchem die zu vergleichenden Vorstellungen unter einander stehen; allein was wird anders für ein Verhältniß

von den Objecten und ihren Vorstellungen zu einander in einem Urtheile erwogen, als das, worinn diese in Rücksicht auf die objective Einheit stehen?

In der Lehre von den mittelbaren Schlüssen geht der Verfasser (§ 253) von dem Begriffe aus, daß mittelbar Schließen nichts anders heiße als, ein Urtheil vermittelst der Subsumtion seiner Bedingung unter die Bedingung einer allgemeinen Regel.

Diese Definition paßt aber eigentlich nur auf die kategorischen Schlüsse, wie Rec. bei der Anzeige einer der nachfolgenden Schriften zu zeigen Gelegenheit haben wird, und unter diesen ist ihre Anwendbarkeit nur auf die Schlüsse der ersten Figur unmittelbar klar. Der Verf. behauptet daher, daß die Schlüsse der übrigen Figuren irregelmäßig seien, und diese Behauptung ist völlig consequent, ob sie gleich keineswegs bewiesen ist, da der Verfasser sie auf eine Voraussetzung gründet, welche keineswegs als zugegeben betrachtet werden muß.

Die angewandte Logik hat des Rec. ganzen Beifall, nicht allein in der Bestimmung der einzelnen Sätze und Begriffe; sondern auch in der glücklichen und durchdachten Absonderung des zweckmäßigen von dem minder Zweckmäßigen.

13) Versuch einer Logik für Frauenzimmer, herausgegeben von Philippine Freyin von Knigge. Hannover, 1789.

Die fünfzehnjährige Verfasserin hatte, nach der Vorrede, aus den mündlichen Vorträgen ihres Vaters die Materialien

zu diesem Buche gesammelt, und dasselbe für sich ausgearbeitet. So wenig man in einem Buche dieser Art neue Aufschlüsse für die Logik erwarten darf; so viel Ehre macht es dem Verstande der Verfasserin und der Unterweisung ihres Lehrers, das meiste auf eine bestimmte Art dargestellt zu haben.

(Die Fortsetzung künftig).

Schlußerinnerung des Herausgebers.

Es wird vielleicht unsern Lesern nicht unangenehm sein, am Schlusse dieses Ersten Jahrgangs die Versicherung zu erhalten, daß sie die Fortsetzung der versprochenen Uebersichten über die Literatur der einzelnen philosophischen Wissenschaften in der Folge mit Zuversicht erwarten dürfen. Es ist der Plan des Journals; nach und nach die ganze Literatur der Philosophie, von der Erscheinung der kritischen Philosophie an gerechnet, zu umfassen, und diese Uebersichten sind bestimmt, dazu den Weg zu bahnen. Was die Vollständigkeit der aufzuführenden Schriften betrifft, so soll wenigstens wissentlich keine ausgelassen werden, die für die Wissenschaft von Belang ist; für die weniger bedeutenden wird eine solche Vollständigkeit der Aufzählung nicht versprochen; das übrige soll (bei guter Zeit und Gelegenheit) wenigstens mit Namen genannt werden. Was den Werth der Urtheile betrifft, so bürgt unsern Lesern dafür vorläufig schon der Umstand, daß die Recensenten in der Folge (die von diesem ersten Jahrgang am Schlusse des zweiten, und so immer am Schlusse des folgenden Jahrgangs die von dem vorhergehenden) genannt werden sollen; wo es sich denn hoffentlich ergeben wird

daß hier keiner über den Zustand seiner Wissenschaft gesprochen habe, dem nicht das Publicum selbst das Recht zu urtheilen unstreitig zuerkennen dürfte: auch dürfen wir uns wohl ohne Anmaßung auf die in diesem Ersten Jahrgang enthaltene Urtheile als auf einen Grund für die künftige Erwartung berufen. Freilich ist die Ausführung dieses vielumfassenden Plans in diesem Ersten Jahrgang noch nicht weit vorgerückt, und der kleine Umfang, der in dem Journals der Beurtheilung philosophischer Schriften eingeräumt ist, scheint die Ausführung sogar unmöglich zu machen. Allein in Rücksicht des erstern wird schon in dem folgenden Jahrgang ein beträchtlicher Schritt weiter vorwärts geschehen; die Uebersicht von der Literatur der Moralphilosophie, des Naturrechts, der Religionsphilosophie, der Aesthetik, können wir vor der Hand mit Gewißheit versprechen: in Rücksicht des zweiten Umstandes läßt ein günstiger Fortgang des Instituts Mittel erwarten, den literarischen Anzeigen mehr Raum zu geben, ohne dadurch den Raum, der den Abhandlungen bestimmt ist, zu sehr zu beschränken.

UNIVERSITY OF ILLINOIS AT CHICAGO
3 8198 323 805 208

Gill

QR.